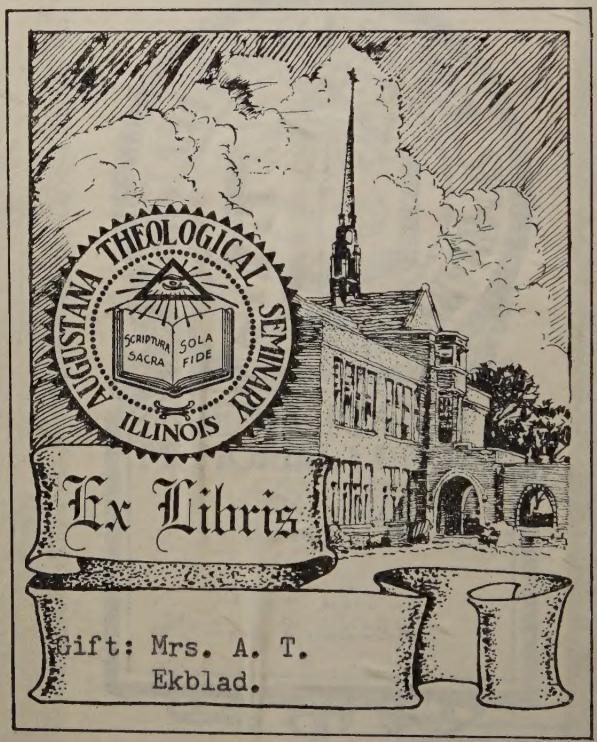
Jesuit-Krauss-McCormick Library
BR121 .D5
Dibelius, Martin, 1883-1947. MAIN
Geschichtliche und èubergeschichtliche R
3 9967 00085 7859

Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum


AUGUSTANA THEOLOGICAL SEMINARY
SCRIPTURA SACRA
SOLA FIDE
ILLINOIS
Ex Libris
Gift: Mrs. A. T.
Ekblad.

Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum

Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum

von

Martin Dibelius

Göttingen * Vandenhoeck & Ruprecht * 1925.

LIBRARY
LUTHERAN SCHOOL OF THEOLOGY

BR
121
D5

S
C20
D545
AUGUSTANA COLLEGE LIBRARY,
ROCK ISLAND, ILL.

Meiner Frau

Vorwort.

Die Entstehung dieses Buches ist durch Vorträge veranlaßt, die ich über sein Hauptproblem zuerst in der Gesellschaft für freie Philosophie in Darmstadt 1921, sodann, zum Teil auch über Einzelfragen, an anderen Orten gehalten habe. Bei den Diskussionen, die sich in privatem oder öffentlichem Kreise an diese Vorträge anschlossen, hat sich mir der Eindruck davon befestigt, mit welchen Fragen man gerade in der heutigen Weltkrisis an unsere Religion herantritt; zugleich aber hat sich mir gezeigt, wie sehr die persönliche Stellung zum Wesen des Christentums durch überlieferte falsche oder mindestens schiefe Urteile über sein Werden bedingt ist.

Aus solchen Erfahrungen erklärt es sich, daß in diesem Buche manche Probleme ausführlich behandelt, andere nur in Umrissen skizziert werden. Dem Kundigen wird auch ohne Anmerkungen deutlich werden, wo ich auf eigener Forschung und wo ich auf Arbeiten anderer aufbaue; aber es wird ihm auch nicht verborgen bleiben, daß die Erkenntnis in diesem Buch überall ausmündet in Wertung, Akzentsetzung, Urteil und Bekenntnis. In solcher Weise mache ich den Versuch, von der Analyse dieser Zeit über die Erkenntnis der Anfänge unserer Religion zum Verständnis ihrer Gegenwarts-Bedeutung vorzudringen. Ein solcher Versuch behält seiner ganzen Art nach immer etwas Subjektives; ihn zu wagen war mir aber nach jahrelangen wissenschaftlichen Bemühungen um die Anfänge des Christentums inneres Bedürfnis.

Heidelberg, im Mai 1925.

Martin Dibelius.

Inhalt.

	Seite
1. Zeit	1
2. Religion	15
3. Evangelium	32
4. Christus	73
5. Welt	98
6. Kirche	112
7. Ethik	145
8. Schicksal	169

Gesetzt aus Korpus Senats-Fraktur der Schriftgießerei Genzsch & Heyse A.-G. in Hamburg.
Satz, Druck und Einband von Hubert & Co. G. m. b. H. in Göttingen.

1. Zeit.

Von dem Christentum soll die Rede sein, von seiner geschichtlichen Erscheinung und seinem übergeschichtlichen Sinn. Wer heute von einer religiösen Botschaft redet, der er selbst zugewandt ist, und vollends, wer die Frage nach ihren zeitlichen und überzeitlichen Beziehungen stellt, läuft zwiefach Gefahr.

Leicht verfällt er dem Irrtum, daß die Rede vom Ewigen auch den Redenden in die Zeitlosigkeit erhebe, von der aus er dann beliebig oft in die Geschichte herunterstoßen könne. Er vergißt die zeitliche Bedingtheit der eigenen Stellung, statt sie von vornherein offen einzugestehen. Er meint sich seiner Fesseln zu entledigen und zieht doch nur das Göttliche in die Enge des eigenen Kreises hinein. Denn die menschlichen Aussagen über das Ewige sind nicht das Ewige selbst; Religion ist nicht Gott.

Aber gerade wo die Zeitgebundenheit einer Betrachtung wie der unseren zugestanden wird, verfällt man leicht einer zweiten Gefahr. Man empfindet, daß die Beziehung der Religion zum Weltgeschehen zunächst als Problem der eigenen Zeit untersucht werden muß, ehe sie als Problem der Vergangenheit in das Blickfeld treten kann; aber man betrachtet die Zeit nun wiederum nur unter dem religiösen Gesichtspunkt. Die Einheit wie die Eigengesetzlichkeit der Zeit wird dabei übersehen; statt die uns umgebende Welt zu analysieren, interpretiert man das eigene Interesse an der Religion in sie hinein.

Es gilt also zwischen Gott und Religion zu scheiden und wieder zwischen Religion als einem Gott zugewandten Stück „Welt“ und der gesamten „Welt“. Jenes lehrt uns die Schranke unserer Betrachtung kennen, dieses die Weite unseres Gegenstandes. Jenes verlangt, bevor wir das Problem — Christentum, Geschichte, Sinn der Geschichte — in der klassischen Zeit unserer Religion untersuchen, eine vorbereitende Betrachtung verwandter Art für unsere Zeit; dieses mahnt uns, dabei die ganze Breite der Zeit ins Auge zu fassen, nicht einen uns interessierenden Ausschnitt. Diese Mahnung ist um so dringlicher, als die Zeit selbst, die wir erleben, die Grenzen der alten Interessengebiete im Reiche des Geistes nicht mehr anerkennt. Der Veränderung geistiger Wertungen entspricht

eine Umlagerung der Stoffe, die alte Nachbarschaften zerreißt und neue Verbindungen herstellt.

Es ist eine Weltwende, an der wir teilnehmen. Noch nie hat ein Geschlecht von Menschen solches mit ähnlicher Bewußtheit erlebt. Vor der Emanzipation des Bürgertums in der Aufklärungszeit war es überhaupt nur wenigen gegeben, geschichtliche Wandlungen miterlebend ins Bewußtsein aufzunehmen. Und auch im neunzehnten Jahrhundert blieb der Einfluß großer Krisen auf das private bürgerliche Leben gering, es sei denn, daß diese Krisen in Ereignissen der Ortsgeschichte, in Aufständen, Truppenbesetzungen, Geschäftsstörungen, ihren Ausdruck fanden. Heute erleben breite Schichten zum mindesten des deutschen Volkes die geschichtliche Wende mit sonst unerhörter Bewußtheit. Denn heute schreit es das Alltagsleben auch in stille Winkel hinein, daß eine Weltkrisis gekommen ist. Ja, es gibt in unserem Lande überhaupt keine Stille mehr, die nicht von diesem Schrei durchschnitten würde.

Das ist gewiß zunächst eine Folge der wirtschaftlichen Verhältnisse und ihrer Ursache, des Weltkrieges. Aber die Weltkrisis hat nicht erst mit dem Ausbruch des Weltkrieges begonnen. Krieg und Revolution haben vielmehr die vorher schleichende Krisis zur Reife gebracht; sie haben durch Veränderung der wirtschaftlichen und staatlichen Machtverhältnisse einen Zwang zu Abbau und Umbau ausgeübt und haben dabei auch Lebensgebiete, in denen beharrende Kräfte zu herrschen pflegen, mit Bewegung — zielloser oder zielstrebiger Art — erfüllt; sie haben nicht zuletzt durch seelische Erschütterungen in einem nie gekannten Maß Menschen aus Sicherheit, Ruhe und Trägheit aufgeschreckt, um sie in Angst und Not, in Hoffnung und Ahnung, in tausendfältigste Verwirrung zu werfen. Das alles sind gewaltige, im Guten wie im Schlimmen unendlich folgenreiche Bewegungen, aber sie bilden doch nicht den Anfang, sondern die Reiseerscheinungen der Krise. Die Mehrzahl der Deutschen freilich neigt dazu, bei der Beurteilung dieser Erscheinungen vor allem auf das Vorzeichen — plus oder minus — Wert zu legen, mit dem sie zu buchen seien, also auf die Entscheidung der Frage, ob Gewinn oder Verlust mit jenen Wandlungen und Wirrungen verbunden sei. In dem naiven Sinn, in dem sie gestellt ist, kann die Frage bei Katastrophen dieses Ausmaßes überhaupt nicht beantwortet werden. Überdies fordert, wer solches verlangt, Werturteil anstelle von Erkenntnis; er macht aus einem in langer innerer Arbeit zu bewältigenden Problem unseres geistigen Lebens eine Frage des politischen Bekenntnisses und verhindert auf diese Weise jedes Verstehen, das aus dem Begreifen geistiger Zusammenhänge geboren

wird. Und somit auch jenes Verständnis, auf das es mir hier ankommt: das Krieg und Revolution der Isolierung durch Schuldfragen und Anklagen entnimmt und beide Erscheinungen als Symptome einer großen Krisis begreift, die längst vor Ausbruch des Krieges begonnen hat. Ihren Ablauf wird das gegenwärtige Geschlecht kaum vor Augen sehen; wir leben nicht in einer Zeit der Erfüllungen; Untergänge und Anfänge sind es, zwischen denen wir unseren Pfad zu suchen haben, aus denen wir auch den Sinn dieser Wendezeit erkennen müssen.

Aufschluß — deutlicheren als alle Untergänge — geben die Anfänge eines Neuen in dieser Zeit. Von ihnen aus bestimmt sich, was in unserem geistigen Leben als gewesen, was mindestens als vergehend betrachtet werden muß. Unter solchem Gesichtspunkt versuche ich die Anfänge neuer geistiger Strebungen in unserem Dasein aufzuspüren, Bewegungen, die vor dem Kriege anhoben, durch die äußere Katastrophe verstärkt wurden, und heute wirkende Kräfte sind, die das Leben um uns her aufs stärkste beeinflussen. Ob sie es umgestalten oder — was noch wichtiger — neu gestalten werden, ob sie, für sich genommen, „Erfolg“ haben oder ohne ein Ziel zu erreichen, untergehen werden, ist eine Schicksalsfrage, deren Lösung von ihrem Wachstum und von ihrer Eigengestaltung, dazu noch von mancher äußeren Bedingung abhängt. Wer sie als Zeichen wertet, wird von der voreiligen Setzung eines Vorzeichens absehen müssen. Nicht alles, was diese Bewegungen in sich begreifen, ist zukunftverheißend, aber das meiste an ihnen ist bezeichnend für die große Wende, die wir erleben. Und dies sind die Erscheinungen, von denen ich rede: Jugendbewegung, Expressionismus, Irrationalismus.

Die Jugendbewegung ist Zeichen und Weiser dieser Krisis nicht nur in der heute kaum mehr übersehbaren Fülle ihrer Organisationen, sondern erst recht in der breiten Wirkung des von ihr ausgehenden Geistes, der allerhand Jugendliche erfaßt, weit über die Grenzen der ausgesprochenen „Bewegung“ hinaus, der von den zu Jahren kommenden Jugendlichen selbst mit der Zeit ins Leben der Älteren vorgetragen wird und schließlich auch Geschlechter, die schon vor der „Bewegung“ jung waren, in seinen Bann zwingt. Dieser Geist ist Zeichen unserer Wendezeit, denn die Krisis des geistigen Lebens hat in Deutschland mit seinem Erscheinen begonnen. Das geschah damals, als junge Menschen zuerst in der Form des „Wandervogels“ sich von den Mächten des sie umgebenden Lebens lossagten und in Wälder, Wiesen und Berge flohen, um in ihren Freizeiten sich ein neues eigenes Leben zu schaffen. Denn schon damals offenbarten sich bezeichnende Wesenszüge des Neuen. Nicht einer Idee, Theorie oder

Lehre strebt diese Jugend nach, auch will sie nicht den Kampf aufnehmen mit den Lebensmächten, die ihr feindlich sind, oder gar dieses Leben reformieren. „Wollen" in diesem Sinn, im Sinn der Alten, in der politischen, der Alltags-Bedeutung ist überhaupt ihre Sache nicht. Und doch eint sie willenhafter Trieb, der Trieb zu neuem, selbständigem, jugendgemäßem Dasein, einem Voll-Dasein, nahe bei den Wurzeln aller Kraft, in engster Gemeinschaft mit der Natur, ohne die Verästelungen und Vereinzelungen des beruflichen Lebens. All dies ist ebenso bezeichnend in der Verneinung — der Absage an jede doktrinäre Lebensgestaltung — wie in der Bejahung — dem „synthetischen" Zug zum Ganzen eines urtümlichen Daseins.

Die Verneinung war freilich das Deutlichere. Und ist auch im Lauf der Jahre das fester Umrissene geblieben, weil das erstrebte neue Dasein doch zum guten Teil Haltung war und nicht Gestaltung wurde, im Symbolhaften der Wanderungs-, Burgen-, Tanz- und Spiel-Romantik befangen oder deren Rahmen doch nur gelegentlich überschreitend, etwa bei Siedlungs-Gründungen und anderen beispielhaften, aber nicht breitere Wirkung erlangenden Erscheinungen. Während jenes Leben im Symbol für die Jugend selbst von ungeahnter Bedeutung wurde, vermochte es dem Dasein der Älteren nichts anderes zu sein als eben — Symbol; dagegen gewann die entschlossene Verneinung, die das junge Geschlecht für den gesamten Lebens-„Betrieb" der Älteren hatte, entscheidendes Gewicht für die Selbstbesinnung der deutschen Menschheit. Die Verachtung, die der beste Teil der Jugend den meisten Wichtigkeiten des Lebens in Familie, Staat, Kirche, Welt zukommen ließ, ist eine im Stillen wirksame und eindrückliche Bußpredigt gewesen, die durch die apokalyptischen Ereignisse seit 1914 in ungeahnt schrecklicher Weise bestätigt wurde.

Die Flucht des jungen Geschlechts aus der Verbindung mit dieser Art Dasein war ein Protest gegen alle die Erscheinungen, die wir als Mechanisierung des Lebens begreifen. Das folgenreichste Ereignis der abendländischen Geschichte im 19. Jahrhundert, die Industrialisierung, war auch für das geistige Leben der abendländischen Menschheit von einschneidendster Bedeutung gewesen. Die allmählich fortschreitende Technisierung der Welt, die Bedürfnisse befriedigte, aber auch neue Bedürfnisse schuf, um sie befriedigen zu können, hatte eine Komplizierung des Lebens ergeben von einem der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch völlig unbekannten Ausmaß. Nicht die Veränderung von Arbeit und Wirtschaft war das Unerhörte, nicht das Dasein von Maschinen und die Zusammenballung von Kapitalien, sondern die Versklavung des Menschen, die mit dem industriellen Fortschritt verbunden war. Wir sind gewohnt,

dabei zunächst an die durch Maschine und Kapital Deklassierten, an das sich ausbreitende Proletariat zu denken, und übersehen dabei, daß die Maschine alle in ihre Fron zwang, auch die sie als Herren benutzten zur Rationalisierung des Betriebes oder zur Erhöhung ihrer Bequemlichkeit. Denn ihrer aller Dasein wurde nun durch Treibriemen oder Leitungsdrähte angeschlossen an den großen Apparat von Arbeit und Gesellschaft. Einfache wie schwierige Hantierungen des persönlichen und des beruflichen Lebens gingen vom Menschen auf die Maschine über — das war gewiß kein Unglück; aber der Mensch — wenigstens der Mensch der Stadt, auf deren Boden allein dieser Prozeß zur Reife gedieh — kann nun nicht mehr ohne die Maschine sein — das ist schon ein Unglück; und er bildet sein Wesen der Maschine an — das ist schlimmer als alles, das ist Unheil. In der Rationalisierung des städtischen Lebens entfremdet sich der Mensch von allen Urtrieben und Urheiligtümern: die Stimme des Blutes verstummt, der Zauber der Heimat versinkt, die Ahndung der Gottheit geht verloren. Zweckvolle Bewußtheit herrscht überall, auch im Reiche des Geistes. Auch das Wissen ist zweckbedingt im Sinn jenes zu wahrhaft teuflischer Bedeutung gelangten Spruches „Wissen ist Macht." Es ist Macht, sofern es zu Berechtigungsschein und Diplom, zu Anstellung und klingendem Erfolg führt; und um dies zu erlangen, muß ein großer Teil der jungen Menschheit, auch wenn er keine Absicht auf Gelehrsamkeit hat, den schönsten Teil des Tages hindurch das Dasein eines Geistesarbeiters führen. Zweckvolle Bewußtheit bedingt auch die Teilung und Verzäunung der Wissensgebiete untereinander: die Spezialisierung ist die Form, in der die Mechanisierung sich auf dem Gebiet des Geistes am eindrücklichsten bemerkbar macht. Denn Arbeit, Ausbildung und Lektüre, Sittlichkeit, Liebe und Ehe, Freundschaft, Verkehr und jede Art von Gemeinsamkeit, alles das wird in den Rahmen des Berufs- und Klasseninteresses eingespannt, Trennungsmauern werden aufgeführt, Horizonte verengt, Kasten gebildet.

In solchem Ton klingt die Bußpredigt der Jugend an die übrige Menschheit. Unter solchen Gesichtspunkten sieht der jugendliche Mensch die Welt, der zu entfliehen er sich anschickt. Was die Jugendbewegung, auf Reform dieser Welt grundsätzlich verzichtend, als neues Gebilde ihr entgegenzusetzen hat, das ist ein neues Ideal, ein neuer Mensch und eine neue Gemeinschaft. Das Ideal gründet sich auf den Glauben, daß Jungsein mehr bedeute, als eine natürliche Phase im Menschenleben, daß Jugend Selbstzweck sei und Offenbarung besonderer göttlicher Kräfte in sich schließe. In Feiern und symbolhaftem Handeln, in Tänzen und Spielen im Freien versucht man diesen Kräften Ausdruck zu geben. In solcher Art

birgt sich jene Gefahr, im Symbol haften zu bleiben, es birgt sich aber auch die Möglichkeit, auf dem Wege des Symbols die Bezirke des Unsagbaren zu erreichen. Wohin keine Theorie und keine Vorstellung gelangt, vermag die Ahnung des Feiernden zu dringen. Diese Ahnung mag sich in manchem Fall sogar zu unmittelbarem religiösem Bewußtsein steigern; die gesamte Haltung dieser jungen Menschheit wird man nur als Vorstufe zum religiösen Bewußtsein würdigen können und etwa mit einem Worte, das zuerst — von Kauders und von Hartlaub — auf die Beziehungen der Kunst zur Religion geprägt wurde, „präreligiös" heißen dürfen (von dem religiösen Zweig der Jugendbewegung im besonderen habe ich hier nicht zu reden).

Von solchem Glauben und von solcher Ahnung wird der junge Mensch getragen, der Typus Mensch, den die Jugendbewegung recht eigentlich geschaffen hat. Seine Art wurzelt nicht in einem bestimmten Wissen oder Können, sondern in einem neuen Sein, das zunächst als Jungsein begriffen wird. Der Zug zur Synthese tritt an dieser, allem Spezialistentum und aller Einseitigkeit technischen Könnens aufs stärkste entgegengesetzten Wesenhaftigkeit mit überragender Deutlichkeit hervor. Aber mit dem Willen zur Synthese paart sich leicht ein Hang zum Unbestimmbaren, der, aus der Wälder- und Burgen-Romantik ins Leben versetzt, die Kräfte dieses Seins nicht zur Auswirkung gelangen läßt. Dieses Sein besteht zunächst mehr in der Haltung, als im Wesen; ihm fehlt Stoff, Überlieferung, Anschluß an das Seiende, Verbindung mit geschichtlichen Mächten. Eine gewisse Jugendhaftigkeit kann freilich darauf verzichten; wenn aber die neugewonnene Jugendlichkeit wirklich zur Lebensmacht werden soll, dann kann sie dem Seienden gegenüber, das immer ein Gewesenes zur Voraussetzung hat, sich nicht lediglich von Empörung und Verachtung bestimmen lassen. Was Dauer haben soll, muß Verbindung mit den sich wandelnden Mächten der Geschichte suchen, sonst wird es am ehesten von ihnen verdrängt. Die kritische Frage der Jugendbewegung hängt mit dieser Schwierigkeit zusammen, die Frage, ob die neugewordene Jugend in das Leben eingreifen oder ihren Weg fern vom Leben suchen soll. Die Spannung zwischen aktivistischer und romantischer Jugend bedeutet vielleicht die schwerste Gefahr der deutschen Jugendbewegung überhaupt. Denn wenn der Aktivismus einseitig siegt, geht das Wesenhafte der Jugendbewegung schlechterdings zugrunde, die Abkehr vom Betrieb und die Hinwendung zum Sein. Im anderen Fall hält die sich durchsetzende Romantik auch die älter werdende Jugend von der Gestaltung des öffentlichen Lebens fern, und die besten Elemente der Jugend-

bewegung gehen der Zukunft des Staates und des Volkes verloren. Die Schöpfung des neuen Menschen, der die Kräfte seiner Jugend sich alternd zu erhalten weiß, ist der Bewegung noch nicht gelungen; sie kann auch nicht gelingen, wenn die in der Flucht vor mechanisierter Welt gewonnenen Kräfte im Abseits verharren, statt in die Welt zurückzufluten und sie von der Sklaverei des Betriebes zu befreien.

Was aber der neuen Jugend zu schaffen wirklich schon gelang, das ist eine neue Art der Gemeinschaft in Form und Wesen. Aus dem Wandervogel-Stil, der sich in Kleidung, Lied und Tanz am sinnenfälligsten kund gab, hat sich ein Lebensstil herausgebildet: eine Fröhlichkeit und Geselligkeit, die der Rauschgifte nicht bedarf, weil sie auf urtümlicher Regung der Freude begründet ist und darum die Anregung und Aufregung verschmähen kann. Und als wertvollste Gabe dieses Lebens empfingen die jungen Menschen eine neue Reinheit der mann-weiblichen Beziehungen. Wer dieses Geschlecht mit dem seiner Väter vergleicht, wird mit Dank und Bewunderung der neuen Jugend zugestehen müssen, daß sie sich eine ganz neue und ganz natürliche, im Betriebe der mechanisierten Welt bisher unerhörte Gemeinschaft zwischen Mann und Mädchen erobert hat,und daß diese Schöpfung den sichtbarsten Gewinn der Jugendbewegung für die Zukunft des Volkes darstellt. Die Jugend hat diesen Gewinn als Nutzen gewiß nicht beabsichtigt. Was sie sich schuf, erwuchs abseits der Welt; sie wollte der Welt ebensowenig Sexualreform bringen, wie Kleider- und Tanzreform. Sie wollte sich selbst befreien und nicht die mechanisierte Welt. Aber das ist ja das Gesetz der großen geistigen Reformationen: sie werden nicht von denjenigen gemacht, die die Welt mit einem Programm beglücken, sondern sie erwachsen, weil einer oder einige mit eigenen typischen Nöten in richtunggebender Weise fertig werden. So strömen von den weltabseitigen Gemeinschaften der neuen Jugend Kräfte hinüber in die Welt. Kräfte einer werdenden Zeit, denn sie haben mit der Überwindung des Mechanisierungsprozesses einen spürbaren Anfang gemacht.

Ein zweites Zeichen neuen Anfangens neben den zahlreichen Untergängen dieser Wendezeit ist der Expressionismus. Nicht so sehr, weil er künstlerische Leistungen hervorgebracht, als weil er eine neue innere Einstellung als Voraussetzung seines Schaffens angebahnt und durchgesetzt hat. Es handelt sich dabei nicht nur um einen malerischen oder dichterischen, sondern um einen seelischen Stil.

Wer ohne die vom Künstler geforderte innere „Einstellung“ vor das expressionistische Kunstwerk tritt, ist hilflos. Keine Bildung, kein Wissen um die Technik ersetzt die Bewegtheit der Seele, die ihm fehlt. Darum ist

die Ausdruckskunst nicht nur eine neue Richtung, die eine altgewordene ablöst, sondern Zeichen einer tiefergreifenden Wandlung im Weltverhältnis des Menschen. Wissen und Können, die Mächte, von denen die mechanisierte Welt fast schrankenlos beherrscht wurde, versagen vor einem Letzten, das sie nicht erreichen noch begreifen. Dieses Letzte entzog sich der Mechanisierung und war in der mechanisierten Welt darum vergessen. Die Wiederentdeckung dieses Letzten in der Kunst ist ein Aufgangssymptom neben vielen Untergängen; und verdient als solches gewertet zu werden ohne Rücksicht auf die künstlerische Zukunft der neuen Kunst, die letzten Endes von der Frage abhängt, ob die neue seelische Haltung auch den genialen künstlerischen Vollstrecker findet.

Aber diese seelische Haltung ist — schon als Forderung und noch ohne Vollendung — Zeichen und Weiser der Krisis, die wir durchleben. Denn in ihrem Imperativ liegt das Bekenntnis zum Hintersinnlichen als dem Quellgrund allen künstlerischen Schaffens. Einer entgötterten Zeit, der die deutungslose Wahrnehmung, Wiedergabe und Ausnutzung des Wirklichen in Wissenschaft, Kunst und Technik zum Sinn des Daseins geworden war, mußte das Recht des Hintersinnlichen erst abgerungen werden. Kein Wunder, daß sie diesen Sinn der neuen Kunst als Unsinn empfand, zumal der bei der Schau des Wirklichen gewohnte Wahrnehmungs-Vorgang sich hier nicht wiederholen ließ und die im Dienst der Wirklichkeit bewährten Wahrnehmungs-Organe einfach versagten. Denn „Unerhörtes hört sich nicht“ und Unsagbares sagt sich nicht. Darum mußte die neue Kunst durch Andeuten und Ahnenlassen wirken, wo die alte experimentell aufgefangen, dargestellt und wiedergespiegelt hatte. Der Expressionismus unternahm das von einem mechanisierten Zeitalter fast vergessene Werk, den inneren Sinn des Wahrgenommenen andeutend zum Ausdruck zu bringen und so einer hintersinnlichen Welt zum Durchbruch in die sinnliche zu verhelfen.

Der Versuch, die Mauer zwischen sinnlicher und hintersinnlicher Welt zu durchstoßen, war nur der erste Schritt, den die neue Kunst tat. Sollte das Ganze nicht eine geheimnisvolle Spielerei bleiben, so mußte ein zweiter folgen. Der ungeheure Ernst dieser hintersinnlichen Welt, das Chaos göttlicher und dämonischer Kräfte, Gewalten, Triebe, das hinter der sichtbaren Welt im Dämmerlicht des Unbewußten liegt, mußte offenbar werden. Indem der Expressionismus auch dies andeutete, ward er zur Kunst der paradoxen Verhältnisse, des lärmenden und grellen Nebeneinander, überhaupt der starken Töne, der ungebrochenen Farbe wie des starken Schreis. Auch dieser Wesenszug ist bezeichnend für eine Zeit,

die dem Psychologismus und Historismus, ja allem Relativismus gegenüber letzte Urgewalten und Urgesetze anzuerkennen wenigstens behauptet. Die Bereicherung, die diese urtümliche Artung der neuen Kunst für die künstlerische Empfänglichkeit der Zeit bedeutete, ist bekannt. Für die Deutung dieser Zeit weit wichtiger ist der chaotische, ja umstürzlerische Charakter, den eine Kunst annehmen mußte, die mit dem göttlich-geheimnisvollen auch den triebhaft-dämonischen Untergrund des Lebens Farbe oder Laut werden zu lassen sich bemühte.

Es war das Schicksal auch des Expressionismus, daß zu der geistigen Krisis, deren einer Faktor er war, sich die politische und die wirtschaftliche Zeitenwende gesellte. So wurde die Neigung zum Aktivismus, die seinem Wesen eignete, verstärkt, und infolge des Bedürfnisses nach Aktion in der Welt die künstlerische Tat zugunsten des propagandistischen Wortes zurückgedrängt. Das Programm überwog die Leistung. Ob und wieviel Werte durch diese schicksalhafte Entwicklung vernichtet worden sind, können wir nicht sagen. Aber wieder wie bei der Jugendbewegung, nur mit ganz anderer Wertbetonung, sehe ich die Möglichkeiten der Schädigung oder Erstickung zukunftskräftiger Anfänge am ehesten im Bezirk der Aktivismus-Frage auftauchen. Oder richtiger: im Zusammenhang mit dem Problem, das sich hinter dieser Frage birgt. Dieses Problem heißt Welt. Es ist die Frage, ob eine junge Geistesart — ihres innersten Gegensatzes zu der mechanisierten Welt bewußt — ihr Werk in der Stille tun und die Welt ihrem unheilvollen Gang überlassen oder ob sie — ihre Verpflichtung gegen eine Welt, auch eine mechanisierte, fühlend — diese Welt durchdringen und erobern soll.

Die Frage „Welt" stellt sich auch — nur wieder in ganz anderer Formung — der dritten unter den Bewegungen, die ich als Zeichen der Krisis anführte. Es handelt sich dabei um die gegenüber den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts erheblich verstärkte Neigung zum Übersinnlichen, um eine höchst auffällige und höchst bezeichnende Steigerung des Irrationalismus. Ich frage hier noch nicht, ob und inwiefern diese Steigerung durch die Religion bedingt ist oder zu ihr hinführt. Ich fasse sie als Zeiterscheinung ins Auge, wie die anderen beiden Bewegungen auch; dabei ist übrigens leicht zu bemerken, daß Jugendbewegung wie Expressionismus selber Bekenntnisse zum Irrationalismus darstellen, also die dritte Erscheinung den beiden anderen innig verschwistert ist. Wo die Neigung zum Übersinnlichen aber abgesondert von jenen auftritt, in Form von Bünden und Zirkeln, in Glauben und Aberglauben, in Wissenschaft und Pseudo-Wissenschaft, da ist eine ihrer wesentlichen Triebkräfte ganz

zweifellos das Bedürfnis, das Dasein in dieser Welt von innen heraus zu beherrschen, sich die Welt praktisch zu deuten und auf solche Art einen Standort ihr gegenüber zu gewinnen. Selbstverständlich spielen auch Weltflucht, Mystizismus, Romantik, Neigung zur Dunkelheit und der in allen kritischen Zeiten besonders gedeihende Aberglaube eine Rolle, aber das alles ist nicht bezeichnend für den Irrationalismus dieser Zeit. Für ihn wesentlich erscheint mir vielmehr der leicht zu beobachtende Vorgang, daß sich zu Weltanschauungsbünden und -vorträgen, ja zu allen Unternehmungen, die in hintersinnliche Welten einzudringen verheißen oder vorgeben, nicht so sehr die Menschen der geistigen Berufe drängen, als vor allem die Menschen der mechanisierten Praxis: Techniker, Industrielle, Kaufleute. Und so enthüllt dieser Irrationalismus sein wahres Gesicht; er bildet die Gegenwirkung gegen einen Mechanisierungs-Prozeß unerhörten Ausmaßes, er versucht eine im Laufe der Technisierung und Spezialisierung entstandene Leere auszufüllen; und dieser Versuch wird am eifrigsten von denen unternommen, die, durch ihren Beruf ganz in jene Mechanisierung verstrickt, am stärksten von dem Bewußtsein dieser Leere betroffen werden; denn die anderen Berufskreisen mögliche angenehme Täuschung, die mit jeder scheinbaren Auffüllung jener Leere verbunden zu sein pflegt, wird ihnen von ihrem Berufe vorenthalten.

So reiht sich der Irrationalismus jenen für die Wendezeit bezeichnenden Bewegungen ein; er selbst ist aber nicht entfernt so einheitlich gerichtet wie Expressionismus und Jugendbewegung. Die analytische Deutung dieser Zeit gebraucht den Namen Irrationalismus nur, um eine Vielheit von auseinander- und durcheinandergehenden Bestrebungen zu kennzeichnen. Am auffälligsten im äußeren Bilde dieser Zeit sind unter ihnen vielleicht die entweder neu emporkommenden oder doch an Bedeutung ungeheuer zunehmenden Weltanschauungs-Bünde wie Theosophie und Anthroposophie, oder die Kreise des Grafen Keyserling und Johannes Müllers, um von den eigentlich religiösen Gruppen vorerst ganz abzusehen. Die weite Verbreitung der irgendwie auf das Übersinnliche bedachten Literatur älterer und neuester Zeit, aus deutschem wie aus fremdem Schrifttum, hat auch unter den Menschen, die jenen Bünden fernstehen, unsichtbare, nicht abgegrenzte Kreise irrationaler Stimmung geschaffen. Die Selbstverständlichkeit übersinnlicher Maßstäbe und Wertungen läßt sich an der bildenden Kunst gut veranschaulichen. Am Anfang dieses Jahrhunderts konnte die Frage gestellt werden, ob die Darstellung von Engeln noch am Platze sei, ob die Gestaltung des geflügelten Menschen nicht von dem anatomisch geschulten Blick des fertigen Betrachters als falsch und

darum als künstlerisch anstößig empfunden werde. Heute werden die künstlerischen Darstellungen aus der biblischen Welt schon in Befolgung eines inneren Gesetzes der Sphäre des Überwirklichen eingegliedert; und die handelnden Personen, gleichviel ob überirdischer ob irdischer Herkunft, gewinnen dadurch andere Maße und erscheinen ekstatisch übersteigert oder mythisch überhöht. Weit weniger als diese augenfälligen Dinge pflegt der Einfluß des Irrationalismus auf die Wissenschaft beachtet zu werden. Während das wissenschaftliche Verständnis des Irrationalen selbst, soweit es überhaupt möglich ist, oft noch durch Überreste einer rein mechanistischen Betrachtungsweise gehemmt wird, ist der aktive Einfluß des Irrationalismus auf wissenschaftlichem Gebiet zweifellos zu beobachten in dem, was man den Zug zur Synthese zu nennen pflegt. Denn in ihm setzt sich die Erkenntnis durch, daß die rein philologische, rein historisch-kritische, rein experimentelle Tatsachen-Untersuchung nicht bis zum Wesen der Dinge vorzudringen vermag, daß sie vollendet werden muß durch eine letzlich der Intuition des Forschers entstammende deutende und wertende Schau. Zurückdrängung der Philologie, Verachtung der kritischen Analyse, Hervortreten von Geschichts- und Naturphilosophie, aber auch ein tatsachenfremder Dilettantismus, der statt der Vollendung der kritischen Forschung durch die Synthese die Ersetzung des einen durch das andere anstrebt, bezeugen die Umwertung zugunsten des Irrationalen innerhalb des wissenschaftlichen Bezirks.

Die Empfindung von einer hinter dem Ablauf des Lebensmechanismus entstandenen Leere hat also einen Versuch um den anderen gezeitigt, für das Leben neues geistiges Hinterland zu gewinnen, und so dem Leerlauf jenes Mechanismus einen Inhalt, der Zielosigkeit des Daseins Sinn und Deutung zu geben. Wie das unbeantwortete Fragezeichen „Welt“ den Anreiz für die neue Wendung gegeben, so mündet die Bewegung in einzelnen Zügen wenigstens in eine versuchte Lösung dieser Frage aus. Denn der neue Irrationalismus bescheidet sich nicht mit einsamem Meditieren im Halbdunkel intuitiv gewonnener Ahnungen. Er will die erschauten Erkenntnisse in das Gefüge des Lebens einströmen lassen und versuchen, die Welt aufs neue von innen her zu meistern. Die Entzauberung der Welt vom Geiste hatte sich im 19. Jahrhundert dadurch vollzogen, daß die alten religiösen oder philosophischen Deutungen, einem Heer im planmäßigen Rückzug gleichend, Schritt um Schritt der Spezialisierung — das hieß aber Mechanisierung und Verzicht auf Deutung! — Raum preisgaben. Wenn dieser Vorgang sich in umgekehrter Richtung wiederholen soll, so muß die neue Wendung sich auch im praktischen Leben vollziehen.

Am wahrnehmbarsten mündet der Irrationalismus in den Aktivismus dort, wo auf Grund einer neuen Lebenserfassung der Versuch gemacht wird, in Siedlungsform eine diesem neuen Geist entsprechende Gestaltung zu erreichen. Freilich, je reiner dies gelingt, desto mehr wird ein klösterliches Dasein geschaffen in grundsätzlicher Weltabgeschiedenheit; das Draußen bleibt unberührt, und so gewiß ein praktischer Versuch gelungen ist, so gewiß bleibt er auf einen Kreis beschränkt und — die Frage „Welt" bleibt wieder einmal ungelöst.

Die Überschau über diese drei Bewegungen, die uns als sinnenfälligste Zeichen der Wendezeit, als Auftakte, ja vielleicht schon Anfänge eines Neuen entgegentreten, hat zugleich gezeigt, wo die Mächte des Alten ihren Sitz haben und ihre Macht entfalten. Nicht die Industrialisierung, Technisierung und Mechanisierung des äußeren Lebens sind diese zu überwindenden Mächte. Es kann keine Rede davon sein, daß der Riesenschritt, den das vorige Jahrhundert auf dem Gebiet der Technik, der Industrie, des Handels und der Zivilisation vorwärts gegangen ist, wieder rückwärts gemacht werden müßte. Was das Kennzeichen der alten, zu überwindenden Welt ausmacht, ist das Übergreifen der Mechanisierung auf das geistige Leben, die Ersetzung von Seele durch Maschine, von Kultur durch Zivilisation, von Fähigkeit durch Fertigkeit, von Wissen gleich Erkannthaben durch Wissen gleich Gelernthaben, von Sein durch Machen, von Ziel durch Zweck.

Mit alledem ist schon angedeutet, daß diese Wendezeit auch eine religiöse Krisis in sich birgt. Sie wird dem Deutschen vielleicht am meisten spürbar, weil infolge der Weltereignisse die Zeichen der Wendezeit in seinem Lande am meisten hervortreten; es ist aber zweifellos, daß die Krisis selbst allgemeinere Ausdehnung hat. Zunächst stellt jedes bewußte Durchleben einer solchen Zeit dem Gläubigen ein religiöses Problem. Denn wir mühen uns um den Sinn der Krise ja nicht — auch der Gelehrte nicht in erster Linie — um der Wissenschaft willen; wir dürfen und können dem künftigen Historiker dieser Zeit nicht vorgreifen, der viel mehr als wir wissen wird von Ablauf und Zielrichtung der Ereignisse, an denen wir teilhaben, der aber auch viel weniger erschüttert werden wird von ihrer eigenen Bewegtheit. Wenn wir es heute wagen, dem Sinn dieser Wende nachzuspüren, so tun wir es im eigenen, praktischen Interesse. Wir müssen diese Krisis, da sie bis in das persönliche Leben hineingreift, innerlich bewältigen. Jede rein rationale Lösung dieser Aufgabe ist eine Scheinlösung, denn Erkennen bedeutet nur eine Stufe zu dem inneren Wagnis, um das

es sich handelt, und ist nicht mit ihm gleichzusetzen. Zu dem Entschluß jener Bewältigung gehört die affektvolle Beziehung zu irgendeinem Gut, das über der Ebene des Erkennens und Beweisens liegt, also Glaube, das Lebenselement dessen, was wir heute Religion nennen.

Sodann aber liegt in der geistigen Krisis von heute ein besonderes religiöses Problem für eine Welt, deren kulturelle Grundlagen durch das Christentum aufs stärkste beeinflußt sind. Das Christentum glaubt an den Gott, den die Propheten verkündet und dessen Walten sie aus dem Verlauf einer Volksgeschichte ahnend erkannt haben. Und das Christentum ist selbst wieder hervorgegangen aus einer Folge von Ereignissen, dem Leben, Wirken und Sterben Jesu von Nazareth, die eschatologisch gedeutet, d. h. als die zentralen abschließenden Ereignisse des ganzen Weltlaufs verstanden wurden. Immerhin war es doch ein Stück Geschichte — wenn auch ein übergeschichtlich transponiertes und sozusagen mit dem entgegengesetzten Vorzeichen versehenes —, aus dessen irrationaler Deutung, aus dessen Erhellung durch das Licht einer anderen Welt der Glaube emporwuchs. Daher der nimmerruhende Anspruch des Christentums, auch das Stück geschichtlichen Lebens, mit dem der Christ persönlich verbunden ist, innerlich zu bewältigen, durch jenen Glauben, der ein Wagnis ist, weil er nicht aus den Tatsachen schließt, sondern durch die Tatsachen hindurch sich in ein anderes Reich den Weg erzwingt. Der Vorsehungsglaube, der überall nur Güte und Weisheit Gottes sieht, ist eher antiken als christlichen Ursprungs und kann sich im Leben der Geschichte überhaupt nur halten, wenn seine Träger im rechten Moment die Augen schließen. Aber auch die übliche kirchliche Betrachtung der nationalen Katastrophe als eines göttlichen Strafgerichts macht sich das Problem zu leicht, weil sie, statt jenes Wagnis des Glaubens aus dem paradoxen Weltverlauf heraus anzustreben, sofort ein erkennendes Verstehen der Ereignisse kündet, und noch dazu unter Verwendung eines menschlich-pädagogischen Gedankengangs.

Andererseits aber läßt sich das Christentum nicht von dem Boden der Geschichte losreißen. Manches innere Problem, von dem es gedrückt wird, würde dahinfallen, wenn diejenigen recht hätten, die die Geschichte Jesu für einen Mythus erklären. Aber die Überlieferung, die in den Evangelien gesammelt und bearbeitet ist, widerstrebt in ihren originalsten Elementen dem Wesen des Mythus. Dazu kommt die Tatsache, daß unter den kanonischen Evangelien das zweifellos späteste, das Buch des Johannes, erst die Erhebung der Geschichte in den Mythus konsequent, übrigens immer noch nicht ohne Bruch, durchführt, daß aber die anderen auf

halbem Wege zu diesem Ziel stehen bleiben. Und endlich muß die Erhebung von geschichtlichen Tatsachen in den Mythus bei Religionsgründungen als das Normale gelten; der umgekehrte Prozeß, die Vergeschichtlichung überlieferter Mythen, ist in rationalisierender Mythenkritik, auch des Altertums, als „Euhemerismus" wohl erhört, wäre als Produkt eines neuen affektvollen Glaubens aber völlig unverständlich. Es bleibt also dabei, daß der christliche Glaube aus dem Lebensschicksal seines Heilandes heraus entstand, daß ihm also eine Folge von Ereignissen — vielleicht uns schwer erkennbaren, sicher von Mythus und Legende übermalten, aber doch letzten Endes geschichtlichen Ereignissen — zu Grunde liegt.

Ein Stück geschichtlichen Lebens, über- und endgeschichtlich gedeutet — so erwies sich einst Osterglaube und Pfingstgeist. Und daraus ergibt sich für uns eine neue Problematik. Denn bevor wir daran gehen dürfen, in Kraft jenes Glaubens und dieses Geistes nun auch das geschichtliche Leben übergeschichtlich zu werten, in das unser eigenes Dasein verstrickt ist, müssen wir fragen: war jene Deutung richtig? Denn es steht doch so, daß es heute gar kein „geschichtliches Leben" geben dürfte, wenn die Voraussetzungen des Urchristentums zutreffend gewesen wären. Gott sollte sich doch dadurch zu seinem Gesalbten bekennen, daß er in seinem Schicksal das ganze Weltgeschick zur Vollendung brachte. Gott hat das nicht getan. Und auch in den Bezirken eines streng traditionellen Christentums ist — wie könnte es anders sein? — der Endglaube längst aus dem eigentlichen Lebenselement, das er den Alten bedeutete, zu einem Stück Dogmatik geworden, das im besten Fall ehrfurchtsvoll überliefert und mit persönlicher innerer Anteilnahme immer aufs neue gedeutet und überlegt wird, von dem man aber nicht eigentlich lebt. Wenn dieser Glaube aber immer und immer wieder in Sekten und kleinen Konventikeln lebendig wird, so geschieht das zumeist unter Menschen, die kein geschichtliches Bewußtsein haben, und die große Enttäuschung, daß die Welt stehen bleibt, erst noch erleben müssen. So ist es kein Wunder, wenn das freie Christentum sich daran gewöhnt hat, diesen Endglauben einfach als eine weltanschauliche Voraussetzung des Evangeliums anzusehen, genau so zeitbedingt und vergänglich wie das heliozentrische Weltbild oder die Vorstellungen von dämonischer Besessenheit. Wenn aber die kosmische Situation des alten Christentums nicht wiederherstellbar ist, so fragt es sich doch, ob jene mit ihr aufs engste zusammenhängende übergeschichtliche Deutung eines Stücks Geschichte zu Recht besteht. Denn wenn das Geschick Jesu von Gott nicht dadurch akzentuiert ward, daß er das Endschicksal der Welt daran knüpfte, so hat dieses Stück geschichtlichen

Lebens auch nicht die zentrale kosmische Stellung, die jene alten Christen ihm zuerkannten. Ist dann die Deutung noch richtig, die sie ihm gaben? Und dürfen wir es wagen, mit einer von dorther übernommenen Deutung unsere Lebensverhältnisse zu durchdringen?

Wenn aber der eschatologische Akzent der Geschichte Jesu dahinschwindet, so ist es fraglich, ob sie überhaupt noch einen Akzent hat, der sie aus der Masse geschichtlicher Vorgänge wesenhaft heraushebt. Es entsteht also ein weiteres Problem. Alles geschichtliche Leben ist bedingt, tausendfältig mit der Umgebung verflochten, seiner Art nach abhängig von unzähligen, manchmal recht artfremden Faktoren, kein geschichtliches Leben ist ungebrochene Ausstrahlung übergeschichtlicher Kräfte. Unter diesem einen Gesichtspunkt wäre für den Glauben zweifellos die Annahme bequem, daß der Inhalt des Neuen Testamentes Ungeschichte sei (wohl zu unterscheiden von ungenau überlieferter Geschichte). Wenn diese Annahme aus wissenschaftlichen Gründen nicht haltbar erscheint, so ist auch Leben und Sterben Jesu in die Kette geschichtlicher Bedingtheiten verflochten. Der Endglaube der Urchristen aber scheint, auf den ersten Blick wenigstens, sich aus einer Kraft in eine Krücke zu wandeln. Einst riß er jenes Stück Geschichte aus der irdischen Verklammerung heraus und in die Geltung des Unbedingten empor, nun scheint er selbst Bedingtheit zu sein, aus irdischem Stoff, lastend und erdrückend für den Geist des Evangeliums. Dann aber erhebt sich die ernsteste Frage, ob wir überhaupt ein Recht haben, von einem Stück Geschichte aus zu Gott vorzudringen. Religion will andere Grundlage als eine, die mit tausend Bedingtheiten belastet ist.

Wenn ich überlege, ob das Christentum in der Wendezeit, die wir durchleben, eine Sendung hat, kann ich an diesen Fragen nicht vorübergehen. Der traditionelle Glaube an den „Gott der Geschichte“ scheint erschüttert, und die geschichtliche Bedingtheit der christlichen Anfänge scheint das Ewige zu überschatten. So stellt sich von zwei Seiten her die Frage, wie sich geschichtliches und übergeschichtliches Leben im Christentum, d. h. aber in seiner klassischen Periode, verhalten.

2. Religion.

Daß Religion ein Weltverhältnis habe, 'dünkt 'manchem eine Selbstverständlichkeit. Er kennt in diesem Fall die Religion nur als eine Erscheinung in dem komplizierten Organismus des Lebens, als ein geistiges Interessen- und Betätigungsgebiet neben anderen — Wissenschaft, Kunst,

Wirtschaft, Politik —, die religiöse Einstellung nur als eine Weltanschauung neben der oder jener philosophischen Meinung, die religiöse Lebenshaltung nur als eine Art, das eigene Dasein zu regeln neben soundsoviel Ethiken und verpflichtenden Praktiken. Im öffentlichen Leben ist diese Religion ein — von den meisten für wertvoll gehaltenes — Element, das vor allem vertreten wird von den Theologen der verschiedenen Konfessionen, etwa mit dem gleichen Recht, aber auch mit der gleichen Einseitigkeit wie die Interessen des Staatshaushalts von dem Finanzministerium. An diesem Element selbst teilzuhaben bleibt den anderen, nicht dazu berufenen (d. h. dafür ausgebildeten) freigestellt; sie können es tun entweder in der Beteiligung am kirchlichen Leben, oder indem sie sich persönlich bei werdender Gelegenheit religiösen Stimmungen und Erhebungen hingeben und ihre sittliche Lebenshaltung in einer unklar geahnten oder deutlich empfundenen oder bewußt durchdachten religiösen Verantwortung begründen. Gerade aus der letzten Beziehung zum sittlichen Leben heraus pflegt dann gewöhnlich ein gewisser Wertnachweis zugunsten der Religion geführt zu werden, der auf die verhängnisvollen Folgen einer etwa eintretenden Religionslosigkeit für das sittliche Leben des Volkes aufmerksam macht.

Diese weitverbreitete Vorstellung von Wesen und Wirkung der Religion hat es nur mit der Außenseite des religiösen Lebens zu tun und gibt auch diese nur sehr unvollkommen und in einer durch Bildungsvorurteile getrübten Weise wieder. Ihre weite Verbreitung hängt mit entscheidenden Vorgängen europäischer Geistesgeschichte in der sogenannten neuzeitlichen Periode zusammen: Aufklärung, Entkirchlichung, Technisierung, Spezialisierung. Die Aufklärung entfesselte das geistige Leben von der auch im Protestantismus nicht geschwundenen kirchlichen Bevormundung; sie ermöglichte dadurch, daß die Religion des Christentums selbst Objekt eines an keine Autorität gebundenen geschichtlichen oder philosophischen Forschens und zwar kritischen Forschens wurde. Damit war aber eine einseitige Wertung der Religion von außen her bereits angebahnt; denn die Beziehungen der Religion zur Welt, des religiösen Lebens zur Sittlichkeit rückten in den Mittelpunkt der Betrachtung, wenn diese erst einmal auf das Weltverhältnis der Religion, auf ihren Ertrag für die Welt eingestellt war, und das mußte bei so grundsätzlich „weltlicher“ Betrachtungsweise mit Notwendigkeit der Fall sein.

Dazu kam ein zweites. Der gewaltige Prozeß der Industrialisierung und Technisierung des Lebens, von dem bereits die Rede war, zeitigte die Entfremdung aller Lebens- und Schaffensgebiete voneinander und ihre Einreihung in die Schachteln und Schemata des Spezialismus. Und

wie jeder Lebensäußerung ihre zweckbedingte Stelle zugewiesen ward, so auch der Religion. Ihr Wesen sollte verstanden werden aus dieser Unterordnung unter bestimmte Zwecke, und als ihren Zweck erkannte der Außenstehende — diese ganze Betrachtungsweise beruhte ja auf der Außenansicht — sehr bald und sehr leicht den einzigen Nutzen, den Religion in dem von religiöser Durchglutung entleerten, im eigentlichsten Sinn entgötterten Leben zu gewähren schien: der Ethik eine Begründung zu geben und das sittliche Verhalten mit metaphysischen Klammern zu festigen und zu sichern.

Dabei konnte man sich endlich auch noch auf den Augenschein wie auf die Geschichte berufen. Denn alle höheren Religionen, die mit dem betonten Anspruch auf Weltgeltung im Abendland auftreten, haben engste und scheinbar angeborene Beziehung zur Sittlichkeit. Judentum, Christentum, Islam — sie alle wollen in irgend einer Weise die Welt bearbeiten, haben also ein Weltverhältnis. Und wer das Weltverhältnis der Religion als ein sekundäres Element hinstellt, kann unmöglich an der Frage vorbeigehen, warum der Augenschein dem in so hohem Grade widerspricht.

Diese Frage läßt sich beantworten. Es läßt sich zeigen, daß die Religionen, um die es sich handelt, in ihrer dem Abendland vertrauten Erscheinungsweise bereits eine Verbindung von ursprünglichen und nicht ursprünglichen Elementen darstellen, und daß diese Verbindung es ist, die ihre soziologische Artung, also auch ihr Weltverhältnis bedingt.

Vielleicht gilt das schon von der Religion, von der den abendländischen Weltreligionen stärkster Einfluß gerade in Beziehung zum Sittlichen zugekommen ist: der persischen. Denn Zarathustras Schöpfung ist zu einem Teil keine neue Zeugung, sondern Reform. Dafür sprechen wahrscheinlich gewisse blutvollere, aber auch primitivere Züge, die uns — aller chronologischen Entwicklung zum Trotz — in so viel späteren Texten wie den manichäischen und mandäischen begegnen (Richard Reitzenstein hat sie unter dem etwas anspruchsvollen Titel „Das iranische Erlösungsmysterium“ gesammelt). Sie beweisen mindestens ein religiöses Leben, das von ganz anderem Geiste zeugt, als er der agrarischen Tüchtigkeitsreligion Zarathustras eigen ist. Auch manche Züge eines in christlichen Schriften fortlebenden, seinem Ursprung nach aber weder jüdischen noch christlichen Dämonenglaubens mögen auf die iranische, vor-zarathustrische Welt zurückweisen. Vor allem aber ist es die soziologische Art der persischen Religion selbst und ihre Neigung zu Abstraktionen, die zu bezeugen scheinen, daß Zarathustra einen Glauben, der vor ihm da war, auf die geistige Ebene seiner Zeit und seines Volkes erhoben und ins Sittliche und Vernünftige gewendet hat. Ihre soziologische Art: denn es war die Frömmig-

keit braver, seßhafter Bauern, die sich, auf tüchtige Leistung und sittliches Leben eingestellt, abgrenzte von dem wahrscheinlich wilderen, aber urtümlichen Glauben des Nomadentums. Was von diesem Glauben übernommen wurde, mußte gereinigt, d. h. der Sphäre der Theologie und der Abstraktion eingefügt werden. Soviel läßt sich analytisch erschließen auch ohne daß quellenmäßige Nachweise ein Wissen vom alten iranischen Heidentum begründen. Denn es ist nicht anzunehmen, daß die sechs himmlischen Trabanten Ahura Mazdas von allem Anfang an die abstrakte Bedeutung gehabt haben, die nach dem jüngeren Avesta ihnen, den dort Amescha-Spentas genannten, eigen ist: gute Gesinnung, beste Gerechtigkeit, erwünschtes Reich, heilige Demut, Vollkommenheit und Unsterblichkeit. Es ist keine urtümliche Darstellung, wenn schon in den „Gathas" der Schlechte beschrieben wird als der Mann, der die Kuh und die Sonne nicht leiden kann, der die Rechtgläubigen zu Falschgläubigen macht, der die Weiden verwüstet und die Waffe wider den Rechtgläubigen erhebt (Yasna 32, 10). Und wenn in denselben ältesten Hymnen-Texten dem Frommen als Lohn im Gottesreich die unversiegbare Kuh mit dem nötigen Weideland verheißen wird (Yasna 50, 2), so deutet das auf die Religion einer agrarischen Kultur, und man darf immerhin fragen, ob sich hinter dieser Verehrung der Kuh nicht der Kultus eines anderen, minder praktischen aber urtümlicheren Rindes, des Urstiers einer Weltentstehungslehre, verbirgt, wie es Alfred Jeremias (Allg. Religionsgeschichte 123 A. 1) vermutet. Die Daena, das schöne Mädchen, das der Seele des Frommen nach dem Tode begegnet, wird in unsern Texten (Yascht 22) als sein gutes Bekenntnis gedeutet, das der Fromme durch seine Taten so schön gemacht habe; das weist sicher auf einen alten himmlischen Doppelgänger zurück, und damit aus der Sphäre einer ethischen Tüchtigkeitsreligion in die eines urtümlicheren und blutvolleren Glaubens.

Der persische Einfluß hat nun dem Judentum im Exil eine Anzahl bedeutsamer Vorstellungen und Gedankenrichtungen zugeführt: es handelt sich um Kosmogonie und Eschatologie, um Auferstehung und Feuergericht, um Himmel und Hölle, um Engel und Teufel, um den Kampf zwischen Gut und Böse überhaupt. Aber wie die gebende Religion sich schon in einem fortgeschrittenen Stadium befindet, so ist auch die empfangende nicht mehr der Glaube und der Kultus des Volkes Israel. Der große persische Zufluß trifft die Juden erst zu einer Zeit, da gerade den frommen Juden ein dauernd eigenstaatliches Dasein nicht mehr beschieden ist; denn von dem im 2. Jahrhundert vor Christus entstehenden Makkabäerstaat haben sich die Frommen alsbald wieder abgewendet. Was sich nun im

Judentum inner- und außerhalb des Stammlandes herausbildet, unter persischem Einfluß, aber auch unter den Bedingungen der besonderen politischen und sozialen Lage und nicht zuletzt als Ausfluß eines eigentümlichen eingeborenen Wesens, das ist vielmehr ein Neues und ein Besonderes. Bestehen bleibt die Kultfrömmigkeit, die mit der Geschichte und der alten Ritual-Überlieferung des Volkes aufs engste verknüpft ist, aber sie ist an den Ort des Tempels, an Jerusalem, gebunden und darum in ihrer Reichweite beschränkt. Neben ihr bildet sich eine andersartige Frömmigkeit des privaten Verhaltens, nicht des offiziellen Anbetens, heraus, die um die Synagoge und ihre Gesetzeslektüre, um den Schriftgelehrten und seine Gesetzesdeutung kreist und überhaupt das ganze Leben der Erfüllung des Gesetzes weiht und es dadurch zum Dienst Gottes erhebt. Und je mehr das äußere Dasein des jüdischen Volkes gefährdet und je mehr das Priestertum verweltlicht wurde, je mehr also äußere Bedrängnisse und innerer Verfall die traditionellen Heiligtümer des Volkes sinken ließen, desto bedeutsamer wurde die neue Frömmigkeit, die in kleinen Kreisen gepflegt ward, aber dort das ganze Leben regierte. Was so entstand, war nicht wieder die Religion eines Volkes, dem Stammesgemeinschaft auch Kultgemeinschaft bedeutet und das sein ganzes Dasein in ein kultisches Verhältnis zu Gott einbettet, sondern es war eine Kirche der Frommen, die, durch Exil und Fremdherrschaft politisch entwurzelt, nun die Herrschaft des göttlichen Gebots zur einzigen Lebensbasis erwählten und diese Herrschaft durch ihr Verhalten zu verwirklichen suchten. Ihnen verdankte es das Judentum, daß es erhalten blieb, auch als mit Jerusalem die kultische Gemeinschaft des Volkskernes, der judäischen Juden, zerstört wurde; denn die zur Ablösung jener kultischen bestimmte neue religiöse Gemeinschaft des Lebens, die jüdische „Kirche“ der Frommen, war schon da, hatte sich bereits im Lande bewährt und außerhalb des Landes auch über die Grenzen des Volkstums hinaus ausgebreitet; sie hatte das Gesetz als ihr an keinen Ort gebundenes Zentrum und konnte darum der Heimat wie des örtlichen Mittelpunktes entraten. So wurden die Juden das Volk der Gesetzlichkeit: aus der Heimat vertrieben, zum entwurzelten Dasein eines Volkes zwischen den Völkern verurteilt, von der werteschaffenden Berufstätigkeit abgedrängt zu wertvermittelndem, weitergebendem und bearbeitendem Handeln; und so auch in der Religion: von den zeugenden Kräften primitiver Frömmigkeit abgeschnitten — wenn zu diesen auch einzelne homines religiosi immer wieder den Weg fanden —, aus dem Bereich ihres überlieferten kultischen Lebens vertrieben, ganz auf Handeln unter wechselnden Verhältnissen und auf Bearbeitung dieser Verhältnisse

im Sinne des Gesetzes gewiesen, und genötigt, Frömmigkeit nicht als ein Atemholen im Ewigen, sondern als ein Verhalten im Zeitlichen zu fassen.

Wenn so die jüdische Gesetzlichkeit erst aus dem Schicksal dieses Volkes zu verstehen ist, das sein Volkstum im eigentlichen Sinn verlor und doch nicht aufhörte ein Volk zu sein, so erklärt sich die Gesetzlichkeit des Islam aus der Umwelt, in die Muhammeds Schöpfung eintrat. Denn hier handelt es sich durchaus nicht nur um Neuzeugung, sondern ganz wesentlich um Reform, und zwar des heidnischen Arabertums. Auch der Bekenner des Islam soll sich freilich zuerst vor Gott fühlen und die Frage „Welt" ungelöst lassen. Die Disziplin aber, die bald der Religion ihr Gepräge gab, ist nicht original. Denn die ethisch-reformatorischen Gedanken seiner Botschaft hat der Prophet zum allergrößten Teil aus Judentum und Christentum übernommen, wenn auch ihm selbst diese fremden Elemente nicht entlehntes Gut, sondern Ausstrahlungen seiner prophetischen Persönlichkeit schienen. Unter den fünf Grundforderungen des Islam stehen neben Bekenntnis und Wallfahrtspflicht auch die Gebote der jüdischen frommen Übungen, Gebet, Fasten, Almosen, und die ganze Disziplin der muhammedanischen Religion erweist sich als beeinflußt von Judentum und Christentum. Dies aber war das arabische Christentum des sechsten Jahrhunderts, kein originales Gebilde, sondern ein nomistisch-asketischer Synkretismus. So ist die gesetzliche Art des Islam bedingt durch ein Zusammenwirken geschichtlicher Faktoren.

Und das ist überhaupt das Ergebnis dieses religionsgeschichtlichen Überblicks: das starke Weltverhältnis der gesetzlichen Religionen beruht immer auf Weiterbildung, auf Reformtendenzen, theologischem Denken, Zusammentreffen mit anderen geistigen Strömungen. Was in jenen Religionen schöpferisch ist, ward nicht, um die Weltverhältnisse zu regeln, sondern wuchs aus einem geheimen Lebensgrunde mit innerer Notwendigkeit heraus; erst geschichtliche Verhältnisse erzwangen dann die Bearbeitung und Disziplinierung der Welt. Und so verleugnet sich das eigentlich nichtwelthafte Wesen der Religion auch in den Religionen nicht, deren Erscheinungsform am stärksten welthafte Züge trägt.

Damit erweitert sich der Kreis der Betrachtung über diese, über die gesetzlichen Religionen hinaus. Was ich an ihnen, also an den ungünstigsten Beispielen zu zeigen versuchte, — daß Religion im tiefsten Wesen kein Weltverhältnis habe — gilt nun auch von den übrigen unter den Glaubensweisen, die wir die „höheren Religionen" zu nennen pflegen, gilt von Christentum und Buddhismus, gilt von allen modernen Arten individueller Religiosität, sofern sie wirklich Religion sind. Ich sehe dabei nur ab von

den für die heutige Krisis nicht in Frage kommenden religiösen Erscheinungen, von Zauberei und Magie, Animatismus und Animismus, von den Religionen der Primitiven und den antiken Volks- und Ritualreligionen. Bei ihnen liegt das Problem völlig anders als bei den „höheren", den „Weltreligionen"; denn in ihrem Bezirk sind religiöse und weltliche Praxis oft ungeschieden und vermögen ohne weiteres ineinander überzugehen. Die Frage nach dem Weltverhältnis der Religion entsteht erst auf der Ebene der höheren Religionen; aber hier zeigt sich auch, daß aller Religion ein starker „Akosmismus", eine Unweltlichkeit ihrem eigensten Wesen nach innewohnt. Wenn das schon von Israels Religion und vom Islam gilt, so erst recht und ohne jeden Zweifel vom ursprünglichen Buddhismus; davon, daß es beim Urchristentum im allerstärksten Maße zutrifft, wird noch die Rede sein. Religion ist eben immer — wie ich es in leichter Abwandlung der Wobberminschen Religionstheorie ausdrücken möchte — affektvolle Beziehung zu einer Überwelt. Das Wort „Überwelt" besagt nur, daß ein ganz andersartiges Wesensgesetz, dieser Welt entgegengesetzt und doch in sie hineinragend, anerkannt wird, nicht notwendig eine Vorstellung von Göttern oder einem Jenseits — denn auch der Buddhismus ist eine Religion. Das Wort „Beziehung" deutet auf die Möglichkeit einer Verbindung mit jener Überwelt; denn was etwa Epikur begründet, ist Lebenslehre, aber keine Religion. Und affektvoll muß diese Beziehung sein, sonst gibt es kein Werben und Geworbenwerden, kein Ringen und kein Entbrennen, kein Erleiden und kein Lieben. Ohne Affekt bleibt jene Beziehung nur ein metaphysischer Lebenshintergrund; Metaphysik aber ist nicht Religion. Und gerade dieser Affekt schließt es aus, daß in dem eigentlich „religiösen" Verhältnis sich noch ein Drittes dem Menschen und jener Überwelt gesellt, daß der Blick abschweift zur Welt und zur allen Möglichkeiten der Betätigung in ihr. Religion — immer nur auf der Ebene der höheren Religionen betrachtet — kennt in ihrem ursprünglichen Affekt kein Weltverhältnis. In alten Zeiten singt der Sänger des 73. Psalms: „auf Erden begehre ich nichts außer dir" und in unseren Tagen schreibt der Dichter des Stundenbuches:

Du bist der zweite seiner Einsamkeit,
die ruhige Mitte seinen Monologen;
und jeder Kreis, um dich gezogen,
spannt ihm den Zirkel aus der Zeit.

Allein neben diese eine Erkenntnis — daß Religion, als ursprünglichster Zustand oder Vorgang genommen — kein Weltverhältnis hat,

tritt eine andere: alle großen Religionen, die wirklich soziologisch greifbare Gebilde geworden sind, haben im stärksten Maß ein Weltverhältnis bekommen. Sie haben das Leben ihrer Gläubigen in Kultus, Mythus und Ethik diszipliniert, sie haben Gemeinschaft gestiftet und „weltliche" Bindungen aufgelöst, haben Staaten gestützt oder umgestürzt, haben Literatur und Kunst neuartig abgewandelt und das gesamte geistige Leben in ihren Wirkungskreis einbezogen, ja sie sind — in ihrer großen geschichtlichen Stunde oder auch mehrmals im Lauf ihrer Geschicke — ganzen Kulturen der lebenspendende Mittelpunkt geworden. Die Tatsachen aus der Geschichte des Buddhismus, des Christentums und des Islam sind so deutlich, daß es keiner weiteren Ausführung bedarf.

Ganz augenscheinlich aber handelt es sich hier nicht nur um Abfall und Verkehrung des ursprünglichen Sinnes, sondern um ein aus dem Wesen der Weltreligion mit Notwendigkeit hervorgehendes Gesetz. Die eigentliche Schöpferkraft der Religion, das „ganz Andersartige", das mit jeder großen und lebendigen religiösen Zeugung in die Welt hereinbricht, hat, im Rahmen dieser Welt betrachtet, immer den Charakter einer Monomanie. Denn dabei werden ja alle geltenden Werte einem Wert unterstellt, der gerade in dem betroffenen Stück Welt keine besondere Geltung zu haben pflegt. Und dieser höchste Wert wird den geltenden Werten nicht so übergeordnet, daß sie eine relative Gültigkeit behalten; sondern er wird zu so unumschränkter Herrschaft erhoben, daß jene vor ihm überhaupt dahinschwinden. Der Blick ist mit monomanischer Starrheit auf jene Überwelt gerichtet, die den Zeitgenossen gewöhnlich gar nicht einmal als Wirklichkeit, geschweige denn als alles beherrschende, richtende und vernichtende Wirklichkeit in das Bewußtsein getreten ist. Diese affektvolle Überwertigkeit, die mit der „Offenbarung" gegeben ist, eignet jeder großen religiösen Zeugung. Aber die Weltreligion entsteht erst, wenn Tausende von verschieden gearteten Menschen von diesem Affekt bewegt werden. Nur daß, wenngleich der Affekt verpflanzt wird, die Überwertigkeit sich doch nicht in der vollen Stärke ihrer „Monomanie" auf die Masse übertragen läßt. Denn einmal kann zwar eine kleine Schar begeisterter Menschen, niemals aber eine große Menge von Individuen so entwurzelt werden, daß alle geltenden Werte für sie ihren Sinn verlieren. Aus dem Boden ihres naturhaften Daseins herausgerissen und sozusagen in die Wüste verpflanzt, werden sie vermöge ihrer Massenhaftigkeit die Wüste wieder in ein Stück naturhaft bewachsenen Bodens verwandeln. Ohne Bild gesprochen: weltflüchtige Masse schafft, weil sie Masse ist, immer wieder „Welt" um sich her. Sodann wird der religiöse Affekt, je stärker er sich

überträgt, desto zwingender gemeinschaftsbildend wirken. Gemeinschaft aber hat zur Folge, daß um der Selbstbehauptung willen die von jener Überwelt verdrängten Werte wieder wenigstens bedingte Geltung erlangen, Werte der Ordnung und des Rechts, der wirtschaftlichen Erhaltung und der Sicherung für die Zukunft — auch wenn diese Zukunft nur im „morgigen Tag" besteht. Mit anderen Worten: es entsteht keine Weltreligion ohne eine Art von Kirchenbildung. Endlich wird eine Masse von Menschen verschiedenen Geschlechts im Laufe weniger Jahre durch den natürlichen Zuwachs der Kinder vermehrt und — wesenhaft verändert. Denn der ursprüngliche Affekt, der die Eltern entwurzelte, kann an die Kinder auch im günstigsten Fall nur vererbt werden; seine Kraft und Temperatur wird sich dabei mäßigen. Was jene entzündete, ist für diese nicht mehr sengender Brand, sondern leuchtende Flamme; Weltabgekehrtheit, wenn sie sich überhaupt erhält, beruht nun nicht mehr auf Bruch, sondern auf Gewohnheit; Offenbarung wird zur Überlieferung. Eine Sekte wirklich weltabgekehrter Heiliger ist immer nur unter Verzicht auf die Fortpflanzung möglich gewesen, also indem der Begriff „Masse" aufgehoben wird; Kinder bedeuten Bürgerlichkeit und Verwurzelung in der Welt.

Mit der Offenbarung bricht eine Überwelt in das Weltdasein hinein; mit der Ausbreitung der Offenbarung, ihrer Bezeugung, Beurkundung und der Werbung für sie, wird jenes Stück Überwelt eingebettet in die Welt. Eine Weltreligion entsteht erst durch die Verbindung von beidem: dem Stoß, der in die Tiefe, und der Kraft, die in die Breite wirkt.

Mit der Notwendigkeit des Weltverhältnisses ist aber eine weitere Notwendigkeit gegeben. Die Religion, die Verbindung mit der Welt gewonnen hat, ist dadurch des wechselvollen geschichtlichen Lebens teilhaftig geworden. Wandlungen der Welt müssen auch das Verhältnis der Religion zu ihr aufs stärkste beeinflussen. Das gilt gewiß nicht von allen Wandlungen der politischen Geschichte, wohl aber von denen, die den Organismus der Religion wesentlich berühren. Und es gilt vor allem von den Wandlungen der Geistesgeschichte, die das Lebensgefühl des Menschen, seine Bedürfnisse und Wünsche, seine Ziele und Hoffnungen grundlegend verändern. Und es gilt endlich von den wirtschaftlichen und sozialen Wandlungen, die solchen Vorgängen der Geistesgeschichte voraus oder parallel gehen. Gerade wenn eine Religion ihre wesenhafte Art bewahren will, ergibt sich unter dem Zwang solcher Wandlungen die Notwendigkeit, die alten Verbindungen mit einer verschwindenden oder gar nicht mehr vor-

handenen „Welt“ zu lösen und ein neues Verhältnis zu der werdenden „Welt“ einzugehen — ein Verhältnis, das Verklärung oder auch Gericht für diese Welt bedeuten kann, je nachdem die wesenhafte Art der Religion auf die neugewordene oder entstehende Welt reagiert. Diese Notwendigkeit darf nicht verwechselt werden mit der bekannten, zumal in der Geschichte des Christentums immer wieder zu beobachtenden apologetischen Taktik, die versucht, einer gewandelten Welt gegenüber die alte Position mit modernisierten Mitteln zu verteidigen. Denn diese Apologetik verschleiert nur den Ernst der geistigen Situation. Jene alte Position, die sie in rein defensiver Haltung zu wahren bemüht ist, umfaßt ja nicht nur den wesenhaften Besitz der Religion, sondern auch das herkömmliche Weltverhältnis, leugnet also die innere Notwendigkeit der Wandlung und verlegt sich auf ein äußeres Mitmachen der geistesgeschichtlichen Konjunktur. Da sie statt des übergeschichtlichen Wesens das überalterte Weltverhältnis festhält, beweist sie statt frommer Demut gegenüber dem Prozeß geistiger Neuschöpfung den im Grunde ungeheuer weltlichen Starrsinn des Patriarchalismus, der auf seine ererbten Güter pocht. Und da sie der Unabhängigkeit ihres wesentlichen Besitzes von den Zeitwandlungen gar nicht froh werden kann, zeigt ihre äußere Haltung nachgiebiges Kompromißlertum statt überlegener Aktionsfähigkeit. Da sie sich zudem die Notwendigkeit der Wandlung, statt sie innerlich zu erfühlen, von den Verhältnissen aufdrängen läßt, so kommt die Art Wandlung, die überhaupt von dieser Apologetik getätigt wird, dann gewöhnlich zu spät; die Folge ist ein Nachhinken hinter dem Zeitgeist, ein Hakenschlagen und Irrlichtelieren, kurz: das Gegenteil von jener stolzen Unbeirrbarkeit, die gerade einer im Weltverhältnis sich wandelnden Religion eigen sein müßte, wenn sie nur ihres eigentlichen Wesens sicher ist.

Jenes Irrlichtelieren im Weltverhältnis muß sich die Religion ersparen; Krisen des Weltverhältnisses kann sie sich nicht ersparen. Solche Krisen werden immer dann eintreten, wenn das Stück Welt, mit dem die Religion eine Verbindung eingegangen ist, sei es eine Kultur, eine Staats- oder Wirtschaftsform, überaltert ist. Die Notwendigkeit einer Lösung macht sich nicht erst dann geltend, wenn apologetische Taktik sie gebietet. Sie muß bereits dann wahrgenommen und mit viel besserem Grund vollzogen werden, wenn das Wesenhafte der Religion kritisch gegen die eingegangene Verbindung reagiert. Dann ist der Augenblick gekommen, wo die Religion sich auf sich selbst besinnt. In einem solchen geschichtlichen Augenblick leben wir.

Nur darf man diese Rückkehr der Religion zu ihrem eigenen Wesen

nicht mißverstehen als den Beginn der reinen Gottesherrschaft auf Erden. Denn diese Rückkehr ist ebenso ein Teil des geschichtlichen Wandlungsprozesses wie die einstige Hinkehr zu eben diesem Weltverhältnis, das nun lösungsreif erscheint. Und aus dieser Rückkehr wird eine neue Hinkehr hervorgehen kraft jener Notwendigkeit des Weltverhältnisses, von der diese Betrachtung ausging. Aber der Ernst des geschichtlichen Augenblicks, der zur Lösung drängt, ist trotzdem nicht zu verkennen. Denn in ihm muß es sich zeigen, ob die Religion überhaupt ein übergeschichtliches Wesen hat. Vielleicht ist dieses einst vorhandene Wesen aus der Hülle dieses Weltverhältnisses längst entschwunden; vielleicht sind die Kräfte, die den Bekennern der Religion zuströmten, nur noch von dem Weltverhältnis ausgegangen? Vielleicht aber ist der Besitz auch herrlicher, als die Hülle ahnen ließ, und die übergeschichtlichen Kräfte der Religion werden erst wieder wahrnehmbar, wenn das alte Weltverhältnis mit all seinen Bedingtheiten sie nicht mehr deckt? Von solchen Fragen ist die religiöse Krisis bedingt, in der wir stehen.

Ich setze aufs neue an dem Punkte ein, den die Betrachtung des ersten Kapitels erreichte. Die geistige Krisis, die wir durchleben, beruht zutiefst auf dem Entseelungsprozeß, den unsere Kultur infolge der Mechanisierung des Lebens durchgemacht hat. Jugendbewegung, Expressionismus und Irrationalismus, sie alle wenden sich gegen das grauenvolle Vakuum im Innern eines äußerlich so betriebsamen geistigen Lebens. Es fehlt die Mitte, aus der alle Kulturbetätigungen hervorwachsen müßten und deren Dasein Zusammenhalt verbürgen und den Fluch der Spezialisierung bannen würde.

Ein solches Zentrum war im Mittelalter die Idee der Kirche. Kräfte und Nöte dieser Bindung reichten noch ins reformatorische Christentum hinein, das ja die Grundlagen seines Weltverhältnisses — nicht eben wesentlich anders als das Mittelalter — aus Naturrecht und Evangelium gewann. Die Aufklärung zerschlug diese Bindung an ein kirchliches Zentrum, aber der klassische Idealismus ließ keine Leere im Zentrum der Kultur entstehen. Humanität, nicht im Sinne der Menschheitsbeglückung, sondern im Sinne des Adels, den Religion, Kunst und Wissenschaft verleihen, war der geistige Inhalt,, von dem alle kulturellen Lebensfunktionen ihre Kraft empfingen. Der Protestantismus, nicht mit der gleichen inneren Notwendigkeit wie die andern Konfessionen auf sein kirchliches Gehäuse beschränkt, hatte die große Aufgabe, dieser nicht mehr kirchlich gebundenen Kultur den zentralen Lebensglauben im Sinne des Christentums zu geben,

und Schleiermachers wahrhaft synthetische Erscheinung zeigt, daß er sich dieser Aufgabe bewußt geworden war. Wenn sie trotzdem nicht gelöst wurde, so lag das nicht nur an dem Erlöschen der synthetischen Kraft bei Schleiermachers Nachfahren, sondern an dem großen Kulturwandel, der die Voraussetzungen jenes Lösungsversuches zerstörte. Die Maschine trat ihre Herrschaft an, Technik und Industrie begannen Art und Rhythmus des Lebens zu bestimmen, der Prozeß der Mechanisierung gewann eine nie geahnte Ausdehnung und griff schließlich auch auf das geistige Leben über. Der Lebensglaube, der unter dem Einfluß des Idealismus mehr Aufgabe und Ahnung als Ausgestaltung und Wirklichkeit geworden war, konnte unter dieser neuen Konstellation keinen Einfluß gewinnen. Für das Christentum war die Frage eines neuen Weltverhältnisses akut geworden, noch ehe das alte sich hatte festigen und auswirken können.

Diese neu gestellte Frage aber wurde nicht gelöst; ja sie konnte kaum gelöst werden. Eine synthetische Erscheinung wie Schleiermacher wäre im Zeitalter der Spezialisierung eine Unmöglichkeit gewesen. Denn es handelte sich ja gar nicht mehr darum, eine neue geistige Lebenswelt durch einen sie nährenden und tragenden Glauben zu einen; an die Stelle der geistigen Lebenswelt war etwas völlig anderes getreten, das solchen Zusammenhalt schon durch sein eigenes Wesen verneinte und ein Lebenszentrum in jenem Sinn überhaupt nicht haben konnte. Ein Weltverhältnis des Christentums zu einer Welt, die derartige Beziehungen weder entwickeln konnte noch zu brauchen schien, war ein Unding.

Es lohnt nicht der Frage nachzudenken, wie das Christentum in Erkenntnis dieser Lage sich des Problems „Welt“ hätte bemächtigen können oder sollen. Denn das Christentum erkannte diese Lage im allgemeinen gar nicht. Die wissenschaftliche Theologie unterlag selbst dem Spezialisierungszwang und brachte es durch emsigste und fruchtbarste Spezialarbeit in ihren historischen Fächern zu Ansehn und Bedeutung in einer Welt, die zu dem innersten Gegenstand ihrer Bemühungen, der christlichen Religion, kein eigentliches Verhältnis hatte. Und die Theologie im engeren Sinn, die Systematik, begann sich, der Verbindungen zur Metaphysik und zur Spekulation überhaupt entledigt, einzuschränken auf die vertiefte Herausarbeitung der „rein religiösen“ Werte; auch sie also fügte sich mit dieser Bescheidenheit, ein „Fach“ und nichts weiter sein zu wollen, dem spezialisierenden Zuge der Zeit ein. Die Vertretung des Christentums in der Welt aber, die im kirchlichen, ethischen und politischen Handeln um das Problem des Weltverhältnisses denn doch nicht herumkommen konnte, verneinte praktisch einfach die neue Lage der Dinge. Sie behandelte die

Welt, als gäbe es keine Maschine, den Geist, als befände er sich in ungebrochener Vormachtsstellung, die Kultur, als hätte sie einen lebenspendenden Mittelpunkt, den Menschen, als hinge er unentwegt den Idealen der Reformatoren- oder wenigstens der Klassiker-Zeit an, das Leben, als wäre es nicht durch Betrieb ersetzt. Darum ist den Bemühungen dieses Christentums um ein Weltverhältnis, mögen sie sich in Predigt, Ethik, sozialer oder politischer Betätigung geltend machen, weithin ein patriarchalischer Zug eigen; darum geht der mechanisierte Mensch, der zu den Gestirnen Arbeit, Verdienst, Erfolg und Macht aufblickt, mit völliger Verständnislosigkeit an diesen Bemühungen vorüber.

Heute, da uns Katastrophen äußerer und innerer Art eine verhältnismäßig frühzeitige Erkenntnis geistiger Zusammenhänge im letzten halben Jahrhundert geschenkt haben, ist die Einsicht leicht zu gewinnen, in welch bescheidene Rolle sich das Christentum durch den Mechanisierungs-Betrieb hat drängen lassen. Und noch leichter ist es, die Art zu kritisieren, in der die Theologie dem Spezialisierungszwang unterlegen ist. Aber allzu billig und reichlich ungerecht wäre diese Kritik, wenn sie sich der Erkenntnis versagte, daß eine schier unausweichliche geschichtliche Nötigung sich in dieser Entwicklung geltend machte. Die Menschen, die dieses Prozesses Träger waren, gehörten, zumal auf protestantischer Seite, eben doch so sehr der „Welt“ an, daß sie in eine Entwicklung, die alle ergriff, zwangsläufig mit verstrickt werden mußten. Überdies darf man nicht unterschätzen, wie groß der auf diesem Wege geborgene Gewinn war; geschichtlich notwendige Irrwege werden nie vergeblich beschritten. Der positive Gewinn war die religionswissenschaftliche Selbsterkenntnis des Christentums; erst als das Christentum in völliger Freiheit nach den in der Welt des geistigen Lebens geltenden Methoden untersucht und analysiert war, konnte es in dieser Welt des geistigen Lebens, die keiner kirchlichen Bindung mehr unterlag, Ansprüche erheben. Und erst als es in solcher Art in die geistige Kultur eingegangen war, konnte von einem Abstand von dieser Kultur die Rede sein. Der negative Gewinn aber bestand darin, daß wenigstens die Vorbedingung dieses Abstandes errungen wurde. Das freie Christentum, das mit einem gewissen Kulturwillen eine starke Einfühlungsfähigkeit verband, zeigte sich unfähig, der mechanisierten „Kultur“ einen geistigen Mittelpunkt zu schaffen. Wir sehen heute die Ursache dieses Mißlingens nicht nur in einer Schwäche des Christentums dieser Art, sondern in der Spezialisierung des geistigen Lebens, das jeder Setzung einer Mitte widerstrebte. Das kirchlich-konservative Christentum beider abendländischer Konfessionen war auf Wahrung der eigenen Art besser bedacht, arbeitete

aber mit den patriarchalischen Mitteln eines überlebten Weltverhältnisses, statt mit den übergeschichtlichen Kräften seines eigenen Wesens. Das negative Ergebnis dieses beständigen Rettens und Schützens zeigt, daß eine kraftvolle Setzung der Religion gegen die Welt niemals mit solcher apologetischen Taktik erreicht wird, sondern nur durch Besinnung auf den eigensten Besitz einerseits, andererseits aber durch selbständiges und von keinerlei Wünschen und Illusionen getrübtes Wissen um die Wandlungen der Welt, mit der ein feindliches oder freundliches, richtendes oder verklärendes Verhältnis angestrebt wird.

Die größte Wandlung der neueren abendländischen Geistesgeschichte nach der Aufklärung, die Mechanisierung des Lebens in Maschine, Masse und Betrieb, hatte für die Religion eine besonders problematische Lage geschaffen. Diese Problematik hat sich in der Geschichte des Christentums am Ende des Jahrhunderts mit allen Konsequenzen ausgewirkt, obwohl ihr Ernst von keiner Konfession und keiner Richtung des Christentums erkannt wurde. Es ist an unserer Generation, die Folgerungen aus diesem scheinbar ziellosen, aber doch nicht vergeblichen Prozeß für die Problematik dieser Wendezeit zu ziehen.

Die religiöse Krisis, die wir erleben, ist eine Teilerscheinung der großen geistigen Wende, die ich im ersten Kapitel zu schildern versuchte, und sie ist im engeren Sinne bedingt durch die soeben gezeichnete Entwicklung, die das Weltverhältnis der Religion im 19. Jahrhundert durchgemacht hat. Die Erscheinung, die ich meine, ist als Krisis zu bezeichnen, nicht etwa, wie man gelegentlich in Verkennung ihres Ernstes meint, einseitig als Frömmigkeitsbewegung.

Was zu diesem Fehlurteil verführt und was in der Tat in dem Gesamtbilde aufs stärkste auffällt, ist das Aufkommen einer starken Gläubigkeit im weitesten Sinne des Wortes. Eine Empfänglichkeit für metaphysische Werte aller Art macht sich in breiten Schichten, und nicht nur in den der bürgerlichen Religionspflege nahe stehenden Kreisen, geltend. Aber diese Erscheinung fehlt durchaus nicht innerhalb der Kirchen: „monastischer Frühling“ und kulturpolitischer Aktivismus kennzeichnet die Lage in der katholischen Kirche; auf evangelischer Seite kommt die neuprophetische Richtung in der Theologie Karl Barths und seiner Freunde sowie das Wachstum der Gemeinschaften und verwandter auf Pflege persönlicher und kollektiver Frömmigkeit bedachter Richtungen in Frage, bei beiden Konfessionen überdies die religiöse Jugendbewegung, die liturgische Bewegung und die erhöhte und erfolgreiche Betätigung in Schul-

und Erziehungsfragen; auch das Judentum steht mit eigener Jugendbewegung und neuer, zumal durch den Druck des Antisemitismus verstärkter Gesetzlichkeit sowie betonter Apologetik seines eigenen Wertes nicht zurück. Aber viel auffallender ist doch die Empfänglichkeit für religiöse Werte (oder das, was man dafür hält) in den Kreisen außerhalb des engeren kirchlichen Bezirks. Es handelt sich dabei großen Teils um die Erscheinungen, die ich im ersten Kapitel unter dem Stichwort „Irrationalismus" gekennzeichnet habe, und um ihre Auswirkungen im eigentlich religiösen Gebiet. Die Pflege eigentlich religiöser Güter wird von der neuen Mystik angestrebt, in künstlerischer Formung oder Nachempfindung, in der Meditation mittelalterlicher oder östlicher Texte, in der Wiederbelebung oft bewährter Versenkungs-Praxis. Zu einer Deutung von Erdenwelt und Menschenschicksal im kosmischen Zusammenhang sucht die neue Gnosis vorzudringen. Als Anthroposophie entdeckt sie in intuitiver Schau ein Wissen um höhere Welten, um es in ordensmäßiger Zucht weiterzugeben; als Okkultismus überbaut sie alte und neue Erfahrungen „parapsychischer" oder „magischer" Art mit Theorien allerverschiedensten Ursprungs und Wertes; in der Form volkstümlicher Werbung und „Aufklärung" versucht sie die abergläubischen Triebe dieser Zeit, deren Erregung auch den Bodensatz des geistigen Lebens in die Höhe wirbelt, sich dienstbar zu machen. Endlich versucht ein religiöser Aktivismus, wo immer sich Gelegenheit bietet, Menschen zu kleinen Kreisen, Gruppen und Bünden zu sammeln, um in irgend einer intimen Form, in Siedlung, Settlement oder Kolonie, möglichst losgelöst von der Welt des Betriebes, praktisch das neue Leben zu beginnen.

Aber diese Übersicht offenbart auch schon die negative Seite dieser zumeist mit beträchtlicher Kraft auftretenden Erscheinungen. Aus der Vielfältigkeit der Bestrebungen ergibt sich eine Unsicherheit der Inhalte, die zu der Bestimmtheit der Haltung oft in auffallendem Widerspruch steht. Bald handelt es sich um Reform der überlieferten Religion, bald um Revolutionierung der Welt samt allen bisherigen Religionen, bald um stille Zeugung eines unbestimmten oder doch nur keimhaft zu spürenden Neuen von innen heraus. Schon darum aber, weil das Verhältnis zur geistesgeschichtlichen Tradition souverän verachtet oder doch ungeklärt belassen wird, muß die inhaltliche Bestimmtheit dieser religiösen Bewegungen ausbleiben. Es ist zunächst eine offene Frage, ob das Ziel der ganzen Erscheinung eine Belebung und vielleicht bisher nie dagewesene Verwirklichung des Christentums sein kann oder die Verleiblichung und Ausgestaltung eines dem Christentum entgegengesetzten religiösen Prinzips

oder aber eine Syntheſe von beiden in Form des „dritten Reichs“. Und es bleibt weiter eine völlig ungelöſte Frage, ob die Loslöſung von der entſeelten „Kultur“ eine kulturfern bleibende Sekte anſtrebt, die ſich des Eingriffs in die Welt enthält und in apokalyptiſcher oder myſterienartiger oder bloß ſnobiſtiſcher Zurückgezogenheit verharrt, oder ob dieſe Loslöſung nur die Möglichkeit bereitet zu einer Keimzelle neuen Weltverhältniſſes, alſo letztlich zu einer neuen, nur beſeelteren und von einem Mittelpunkt aus belebten Kultur.

Hinter den beiden letzten Frageſtellungen bergen ſich die Probleme, in die Analyſe und Kritik dieſer beiden Kapitel ausmünden. Alle Erwägungen über Religion und Welt gipfeln in der Frage: Weltverhältnis oder nicht? Und die Fragen des erſten Kapitels — ob die chriſtliche Deutung der Geſchichte angeſichts unſerer Geſchichte zu Recht beſtehe und ob überhaupt an hiſtoriſchem Geſchehen der Glaube ſich emporranken könne — ſie laufen für uns heutige Abendländer ſchließlich hinaus auf die Alternative: Chriſtentum oder nicht?

Meine perſönliche Überzeugung, daß der chriſtliche Eigenbeſitz von dem Wandel der Zeit letztlich unabhängig iſt und darum nicht vergehen, ſondern auch etwa in Zukunft kommende Umbildungen und Neubildungen mit ſeinem eigentümlichen Leben nähren wird, iſt keine Löſung dieſer Frage. Denn jene Überzeugung bedeutet eine Wertung, die ſich zu dem Entſchluß auswächſt, es mit dem chriſtlichen Evangelium zu wagen; ſie bedeutet aber nicht die Erkenntnis eines Geſetzes, nach dem der Verlauf der Geiſtesgeſchichte oder auch nur der Verlauf der religiöſen Kriſis von heute irgendwie feſtzulegen wäre. Auf unſerer Ebene des Bewußtſeins und der Erkenntnis iſt perſönlicher Glaube nicht ohne jenes Wagnis möglich; Erkenntnis der Zukunft aber ſchließt das Wagnis aus. Die Frage nach der Abſolutheit des Chriſtentums iſt alſo, ſoweit ſie Zukunftsfrage iſt, falſch geſtellt. Denn das Erkennen verſagt die Antwort. Der Glaube aber — anders vermag ich wenigſtens es nicht anzuſehen — hat zwar alles Intereſſe an der nicht gradweiſe, ſondern artweiſe höchſten Wertung ſeines Beſitzes; gegenüber der reinen Zukunftsfrage aber verharrt er in williger Demut, die bereit iſt, das Verhängte als Gefügtes zu nehmen, und in einer mit Stolz getragenen Unſicherheit, die es wagt, den „geglaubten“ höchſten Wert in eine ungewiſſe Zukunft hinausleuchten zu laſſen. „Denn wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen.“

Es kann alſo keine Rede davon ſein, daß man den Fragenkomplex der heutigen religiöſen Kriſis durch perſönliche Bekenntniſſe erledigen könnte. Die Frage, ob aus den bewegten Gewäſſern der neuen „Gläubig-

keit“ ein einheitlicher Strom werden und ob dieser Strom dann mit dem des Christentums zusammenfließen wird, bleibt eine offene Frage, die eben deshalb, weil sie ungelöst ist, als nie Ruhe gebendes agens unter uns wirkt. Gerade ungelöste Probleme pflegen Kräfte zu entbinden.

Es ist aber auch höchst zweifelhaft, ob die tatsächliche Erledigung dieser Frage durch die Gestaltung eines Neuen von unserer Generation noch erlebt und verarbeitet werden wird. Wir leben zwischen Untergängen und Anfängen, und einem solchen Geschlecht an der Wende der Zeiten pflegt es nicht beschieden zu sein, die Erfüllung zu schauen. Und wenn auch alle Wetterzeichen eine geistesgeschichtliche Krisis verkünden, so ist es doch nicht sicher, ob die religiöse Krisis von heute die entscheidende religiöse Wendung der gegenwärtigen Menschheitsepoche darstellt. Angesichts der Sicherheit, mit der heute Zeitgeschichte gedeutet wird und letzte Lösungen verkündet werden, könnte die Zurückhaltung, mit der ich diese wie die Absolutheitsfrage behandele, als Skeptizismus erscheinen. Aber der Skeptizismus ist nicht mit innerer Beteiligung vereinbar; die Zurückhaltung aber, zu der ich mich in diesen Zukunftsfragen der Menschheitsgeschichte bekenne, beruht auf stärkster innerer Bewegtheit: auf dem demütigenden Eindruck von der Bedeutungslosigkeit des Zeitschicksals im Rahmen der Ewigkeit und dem willigen tatbereiten amor fati, der es wagt, Verhängtes als Gefügtes zu nehmen.

Solche Tatbereitschaft ist weder mit vorschnellem Prophetendrang, noch mit vorsichtigem Abwarten zu verwechseln. Denn die zweifelnde Erwägung, ob das heutige Geschlecht die Entscheidung der Krise sehen werde, verurteilt uns nicht zur Passivität. Es ist vielmehr an uns, die Kräfte zur Darstellung und Entfaltung zu bringen, die sich in der religiösen Krisis von heute mit- oder gegeneinander betätigen. Daraus erwächst sowohl den Zeugen und Sprechern der neuen „Gläubigkeit“, wie auch denen, die durch Lebensbeziehung oder Forschung mit religiösem Erbbesitz vertraut sind, ihre eigentümliche Aufgabe. Dem Historiker des Urchristentums stellt sie sich dar als die Forderung, geschichtliche und übergeschichtliche Elemente des Christentums in seiner klassischen Zeit zu untersuchen und auf diese Weise das Wesentliche des urchristlichen Besitzes wie die Bedingtheiten seines Welt- und Zeitverhältnisses sichtbar zu machen.

Was dabei gewonnen werden kann, ist mehr das Maß als das Wesen des Christentums. Denn wenn die Geschichte des Christentums nicht einfach eine immer weiter um sich greifende Verarmung darstellt — und wir haben kein Recht zu einem solchen Verdammungsurteil —, dann wird man billig zum Wesen des Christentums auch die Entfaltungen,

Abwandlungen und Bereicherungen seines ursprünglichen Besitzes rechnen müssen, die im Lauf seiner Geschichte irgendwie richtunggebend geworden sind. Dann aber stehen wir vor einer ungeheuren Mannigfaltigkeit verschiedenartiger und auch auseinanderstrebender Erscheinungen, und fühlen um so mehr die Notwendigkeit, diesen Reichtum geschichtlichen Wesens mit einem Maß zu messen, das sich nicht einfach in die Geschichte verrechnen läßt. Augustin und der Helianddichter, der heilige Franz und Cromwell, Thomas von Aquino und Luther, Dante und Calvin, Ignatius und Zinzendorf, Schleiermacher und Dostojewski, Kreuzfahrer und Pazifisten, Patriarchalisten und Revolutionäre — uns drängt's, den Grundtext aufzuschlagen.

3. Evangelium.

Der „Grundtext" heißt Jesus Christ. Auf jedem dieser Namen liegt Nachdruck. Der semitische Eigenname, uns in seiner gräzisierten Form geläufig, nennt die geschichtliche Erscheinung; die griechische Wiedergabe des Messiastitels bezeichnet uns die Würde der Person und die Deutung seines Schicksals. Menschen konnten an Jesus im eigentlich religiösen Sinne des Wortes erst „glauben", als sein Schicksal sich ihnen erschloß, als das Kreuz seine Rätselhaftigkeit verlor, als seine Person bar aller Erdenhaftigkeit über Zeit und Raum hinausreichende Geltung gewann. Das Evangelium von Jesus Christus, das die christlichen Sendboten in die Welt hinaustrugen, umfaßt also von Haus aus zwei Elemente: Worte und Taten des Meisters wie Kunde und Enträtselung seines Schicksals — gewirkte und gedeutete Geschichte.

Der Umstand, daß der größte Apostel des Christus, der bedeutendste unter den „Autoren" des Neuen Testaments, daß Paulus in seinen Briefen so viel von der gedeuteten Geschichte zu sagen weiß und fast gar nichts von der gewirkten, hat der Nachwelt das Verhältnis beider Größen zu einander verschoben. So heißt für Luther „Christum treiben" schließlich doch „die Rechtfertigung aus dem Glauben verkünden"; es tritt dabei nicht immer hervor, daß die in diesem Gedanken des Paulus ausgedrückte gedeutete Geschichte doch auf der gewirkten beruht, daß nämlich jene Predigt vom gnädigen Gott doch erst hervorgeht aus dem Gesamtkomplex eines neuen göttlichen Lebens, wie es in Jesu Wort und Tat schaubar, greifbar und mitteilbar geworden ist. Luther hat freilich diesen Zusammenhang nicht übersehen und hat ihn in den schönen Worten des Großen Katechismus

angedeutet „was er daran gewendet und gewaget hat, daß er uns gewänne und zu seiner Herrschaft brächte“, aber der große Zug der Lutherschen Reformation geht offenbar auf das Erfassen der Deutung, nicht auf das Anteilhaben an der geschichtlichen Erscheinung. Die entgegengesetzte Richtung des Interesses vertritt die Aufklärung, die mit ihr beginnende Erforschung des Urchristentums und der auf diese Forschung gegründete theologische Liberalismus des neunzehnten Jahrhunderts, zumal seiner zweiten Hälfte, in der man — der Spekulation überdrüssig und dem Spezialisierungsdrang der Zeit hingegeben — das geschichtliche Leben zum Maß auch des Glaubens zu machen bestrebt ist. Nun wird das Leben Jesu — oder vielmehr das, was der kritischen Forschung von diesem Leben geschichtlich feststellbar erscheint — zum Fundament des Christentums. Man übersieht dabei einmal, daß auch die ältesten erreichbaren Urkunden bereits gedeutete Geschichte wiedergeben, und sodann, daß ein Betrachten, Bewundern und Nachbilden der geschichtlichen Erscheinung Jesu niemals Christentum, ja nicht einmal „Religion“ — im Sinne der „affektvollen Beziehung zu einer Überwelt“ — heißen kann. Erst die Verbindung von gewirkter und gedeuteter Geschichte stellt die christliche Botschaft dar.

Wir aber haben, ehe wir von dieser Botschaft reden, zuerst ihre geschichtliche Grundlage zu betrachten. Denn da unser Blick auf das Verhältnis des Übergeschichtlichen zum Geschichtlichen gerichtet ist, so gilt es zunächst Worte und Taten Jesu — also das „Evangelium“ im engeren Sinne des heutigen Sprachgebrauchs — ins Auge zu fassen, ohne der Symbolbedeutung der Gestalt wie des Werkes dabei zu gedenken. In den Quellen freilich ist diese Symbolbedeutung überall zu spüren, und in einer Quelle, dem Johannes-Evangelium, überwiegt die Darstellung des Symbols den Bericht der Vorgänge (obwohl auch dieses Evangelium nicht dermaßen von aller Tradition verlassen ist, wie es die Kritik bisweilen dargestellt hat). Es ist die Frage, ob die moderne Forschung wirklich zu dem von symbolhafter Deutung eingehüllten geschichtlichen Vorgang hindurchzudringen vermag.

Gewiß darf man seine Hoffnungen auf greifbare und gesicherte Ergebnisse nicht allzu hoch spannen. Die Überlieferung von Jesus gehört nicht der großen Literatur an und ist nicht zu historischem oder biographischem Zweck gesammelt und gesichtet, vielmehr in kleinen Kreisen gepflegt, erbaulich stilisiert und als volkstümliche Überlieferung weitergegeben worden. Also kann man nicht ein historisch-biographisches Bild erwarten, sondern — wenigstens als älteste Schicht der Tradition — nur eine Sammlung von Worten und Taten, wie sie dem Bedürfnis jener kleinen Kreise

entsprach. Und wo es anders ist, wo wir weniger Sammlung und mehr Darstellung erhalten, wie in der Leidensgeschichte, da ist das Bild, das uns sichtbar wird, doch bereits vom Spiegel der alttestamentlichen Weissagung aufgefangen und reflektiert; also müssen wir darauf gefaßt sein, daß Deutung und Symbol stark in den Vordergrund treten. Aber eben weil diese Grenzen unserer Forschung so deutlich und im Grunde auch viel mehr anerkannt sind als die wissenschaftliche Debatte glauben läßt, darum sind auch die Maßstäbe unseres Erkennens gegeben: wenn die Art der Quellen über die Grenzen, die ihnen die soziologische Struktur der ältesten Gemeinden zieht, hinaus geht, werden wir anzunehmen haben, daß nicht mehr die Überlieferung jener Gemeinden, sondern etwas Anderes, Späteres und darum in vielen Fällen auch Sekundäres vorliegt. Das Problem des Weltverhältnisses in der Religion zeigt auch hier seine Wichtigkeit. Denn alle Erzählungen von Jesus, die schon Formen aufweisen, mit welchen ein ähnlicher Gegenstand in der „Welt" dargestellt zu werden pflegt, also „weltläufige" Formen in Technik und Typik, verraten dadurch ihre Herkunft aus Kreisen, denen es auf ein Weltverhältnis ankam. Und alle als Worte Jesu überlieferten Sprüche und Reden dürfen um so zuverlässigere Geltung beanspruchen, je weniger sie den „weltläufigen" Zug an sich haben, der für die Redeweise hellenistischer Wundertäter, Magier und Propheten bezeichnend ist. Je weniger das jener Zeit geläufige Weltverhältnis der Religion zu bemerken ist, je mehr die Originalität der eigenen weltabgewandten Stellung zutage tritt, mit desto mehr Wahrscheinlichkeit darf das Überlieferungsgut auf diejenigen christlichen Kreise zurückgeführt werden, die noch des Ranges wie des Raumes in der Welt entbehrten. Das aber sind die Kreise der ersten christlichen Generation, und damit rückt der Ursprung dieser Überlieferungen in die unmittelbare Nähe derer, die als Augenzeugen das Schicksal Jesu mit erlebten.

Dieses günstige Urteil gilt nicht von dem gesamten Inhalt der vier Evangelien, sondern nur von gewissen Erzählungen und Sprüchen. Aber es ist mit dieser „formgeschichtlichen" Methode (über deren Art ich in meiner Schrift „Die Formgeschichte des Evangeliums" Ausführlicheres gesagt habe, was hier nicht zur Sprache kommen kann) ein gewisses Urteil über die Traditions-Gruppen zu gewinnen, aus denen die Evangelisten durch Sammlung und Rahmung ihre Bücher geschaffen haben. Die alte Betrachtungsweise, die an jedem Punkt der Geschichte Jesu einfach die Alternative stellte „geschichtlich oder nicht" und auf diese Weise aus den Subjektivismen nicht herauskam, wird so von einer neuen Methode abgelöst, die vor jener Alternative zuerst die Frage stellt „in welcher Art überliefert?",

sie nach Form und Stil des betreffenden Textes zu beantworten sucht und aus dieser Antwort ein Urteil über Art und Wert der Überlieferung gewinnt.

Für den Gang unserer Betrachtung genügt es, dieses Fundament des Urteils aufgezeigt zu haben. Denn die Analyse des „Evangeliums", auf die es mir hier ankommt und die den Sinn des geschichtlichen Werkes Jesu erhellen soll, ist unabhängig von der wissenschaftlichen Debatte um die Echtheit dieses oder jenes Jesus-Wortes. Es genügt, einen Bestand alten — nach jener Methode als alt erscheinenden — Überlieferungsgutes zu kennen, der ein einheitliches, noch nicht durch Aspirationen irgendwelcher Weltläufigkeit getrübtes Bild von der Art des Evangeliums vermittelt. Was diesem Überlieferungsgut zugewachsen ist an unechtem Material, kann, wenn es artverschieden ist, die Deutlichkeit des Bildes durch den Gegensatz indirekt verstärken; wenn es aber so artverwandt ist, daß die Kritik zwischen echt und unecht beim Spruch, geschichtlich und ungeschichtlich beim Vorgang schwankt, vermag es das Bild keineswegs zu verändern. Philologische Kriterien sprechen dafür, daß nicht Jesus, sondern der rahmende und zusammenfassende Evangelist das Wort schuf „wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen" (Matth. 5, 20), aber trotzdem ist der Spruch der vollendetste Ausdruck der neuen Art des Evangeliums, die zwar das Wort „Gerechtigkeit" braucht, es aber in eine ganz andere Atmosphäre stellt als seine jüdischen Anwälte. Gewisse religionsgeschichtliche Anzeichen — wie der mehr in der Welt des Hellenismus als in der des Evangeliums beheimatete Name „Ruhe" für das Heilsgut und vor allem der Inhalt der vorhergehenden keinesfalls abzutrennenden Worte — machen auch für den Spruch „kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid . . . ." (Matth. 11, 28—30) eine Herkunft aus späterer Zeit wahrscheinlich, und doch bildet er den klassischen Ausdruck für alle die Züge in Tat und Wort Jesu, die wir als Heilandstätigkeit bezeichnen können. Weiter ist die Erzählung, in der die beiden Zebedäussöhne sich besondere Ehrensitze im Gottesreich ausbitten (Mark. 10, 35—45), wenigstens in ihrer heutigen Form offenbar als sogenanntes vaticinium ex eventu stilisiert, das schon auf die Erfüllung des Wortes vom Martyrium beider Jünger zurückblicken kann; trotzdem bleibt das Hauptmotiv der Art des Evangeliums so gemäß wie nur irgendein anderer, unbezweifelbarer Zug des Wirkens Jesu; die Bitte um Ehre beantwortet Jesus, wenn nicht mit der Verheißung des Leidens, so doch mit der Mahnung zur Demut. Von vielen Kritikern wird die Geschichte von der Fußwaschung (Joh. 13,

1—17) für eine Dichtung des vierten Evangelisten gehalten; aber auch wenn diese Meinung mehr Wahrscheinlichkeit für sich hätte als ich ihr zubilligen kann, so wäre die Erzählung die bezeichnendste Verbildlichung der Jesus-Worte von der Demut, denen sie jener Meinung nach überhaupt ihre Entstehung verdankt. Von „unechtem" Material dieser Art ist keine Verfälschung der Botschaft Jesu zu fürchten.

Weit mehr als solche Überlegungen der historischen Kritik sind es Bedenken anderer Art, die den Versuch, das Wesen des Evangeliums zu erfassen, für unser Geschlecht von vornherein belasten. Als geschichtliches Ereignis unter andern geschichtlichen Ereignissen und nicht auf seine Fernwirkung hin angesehen, stellt sich Jesu Werk als die Entfesselung einer Bewegung dar; und von menschlich-geschichtlichen „Bewegungen" werden auch die Maße entnommen, mit denen man zu ergründen sucht, was damals auf dem Boden Palästinas geschah. In diesem Sinne fragt man, was Jesus „gewollt" habe; „vom Zwecke Jesu und seiner Jünger" handelte die bedeutendste Abhandlung der von Lessing herausgegebenen Fragmente des Reimarus. So steht die Frage nach einem vom Willen Jesu angestrebten Ziel am Anfang der kritischen Erforschung des Lebens Jesu und ist seitdem nie völlig aus ihrem Bereich verschwunden. Daß Jesus wie jeder Urheber einer geschichtlichen Bewegung ein in Gegenwart oder Zukunft liegendes, jedenfalls aber innerweltliches Ziel gehabt habe, wird dabei als sicher vorausgesetzt, obwohl die Überlieferung das keineswegs behauptet. Denn auch die Sprüche Jesu, die „ich bin gekommen" oder ähnlich anheben, handeln nicht von einem geschichtlichen Ziel Jesu, sondern von der Art seines Wirkens — Feuer auf die Erde werfen, nicht Dienst annehmen sondern Dienst leisten, nicht Friede bringen sondern Schwert, nicht Auflösung sondern Erfüllung — und von den Menschen, zu denen er sich gesandt fühlt — das Verlorene suchen und retten, nicht Gerechte sondern Sünder zur Buße rufen. Wenn aber das Ziel Jesu nicht sichtbar ist, so versucht man des Wesens seiner Botschaft auf andere Weise inne zu werden: man erhebt zentrale Gedanken oder Begriffe aus den Worten Jesu, um von ihnen aus, wenn auch nicht ein System, so doch eine Lehre, und wenn nicht dies, so doch eine Gottesanschauung — Gott als Vater — und eine Ethik — Bruderliebe — zu konstruieren. Daraus ergibt sich dann wieder die Notwendigkeit, diese Lehre von anderen Verkündigungen verwandter Art abzusetzen, um solchermaßen zu erkennen, was Jesus denn Neues gebracht habe. Was sich in solchen Versuchen ausspricht, ist jenes Vorurteil, das auch die Religionsgeschichte nur als eine Abfolge von Lehren und Anschauungen — nach dem Vorbild der Philo-

sophie-Geschichte — verstehen kann; Jesus tritt, unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, in die Reihe der großen geistesgeschichtlichen Entdecker, und es ist nur noch die Frage, worin denn seine Entdeckung bestanden habe. Dieses Vorurteil entspricht der Art unserer wissenschaftlichen, literarischen und journalistischen Bildung, ist aber dem Wesen einer orientalischen Prophetie oder Religion kaum gemäß. Denn hier wird nichts gewollt, nichts entdeckt und nicht — wenigstens nicht in unserem Sinne — ein Neues gebracht. Hier wirkt sich ein Strom Leben aus, seiner selbst gewiß, keiner Zielsetzung bedürftig, und es ist nicht eine Verdeutlichung; sondern eine Verfälschung, wenn man dies Leben durch Erhebung ins Bewußtsein rationalisiert. Der erste der großen Ketzer der christlichen Kirchengeschichte, Marcion aus Sinope im Pontus, der ein wirklich großer, wenn auch einseitiger Interpret des Evangeliums war, hat glaubwürdiger Überlieferung zufolge im Prolog seiner Antithesen geschrieben: „O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen ist, daß man gar nichts über das Evangelium sagen, noch über dasselbe denken, noch es mit irgend etwas vergleichen kann."

Um dieses eigentümlichen Lebens im Evangelium inne zu werden, richten wir unser Auge auf ein Wort, das in Jesu Predigt häufig wiederkehrt und nicht der begrifflichen Substanziierung bedarf, um uns verständlich zu werden, weil wir die Atmosphäre kennen, in die es gehört. Es ist das Wort „Reich Gottes". Die Gedanken, die dem Juden bei seinem Klang aufsteigen, sind nicht dieselben, die den kirchlichen Abendländer bei der Erwähnung von „Reich-Gottes-Arbeit" bewegen. Es sind vielmehr die Hoffnungen der jüdischen Offenbarungsbücher, der Apokalypsen, die dieses Wort wachruft. Die Frage, die unter dem Bildungsgesichtswinkel von heute alsbald gestellt wird, — ob diese Hoffnungen politischer oder religiöser, irdischer oder transszendenter, „weltlicher" oder „geistlicher" Art seien — tritt für jene Menschen in den Hintergrund, weil der Strom der Hoffnung, einmal entfesselt, Politik und Religion, Erde und Himmel verbindet.

Der fromme Jude leidet unter dem Weltverlauf. Er erscheint ihm als das gerade Gegenteil von dem, was Israel von seinem Gott, dem Gott des Gesetzes, erwarten dürfte, als das Gegenteil auch von dem, was in der von tausend Illusionen verklärten Zeit Davids einmal Wirklichkeit gewesen sein sollte. Gott bekennt sich nicht zu dem Frommen, Segen und Reichtum wird dem Gottlosen zuteil; Gott steht auch nicht zu seinem Volk, Macht und Gewalt gehört den Ungläubigen. Aus diesem Weltlauf drängt

die Hoffnung des Frommen heraus; sie gibt und erhält ihm die Überzeugung, daß es einmal anders werden muß; nicht nur um des eigenen Wohles willen, sondern vor allem um Gottes willen, der vor aller Welt sein verletztes Recht wiederherstellen muß. Ein nomistischer Glaube, dem Gott der Spender, Bürge und Hüter eines heiligen Rechtes ist, müßte angesichts der Ungerechtigkeit des Weltlaufs zusammenbrechen, wenn er keinen Ausgleich wüßte, eine Zeit, einen Zustand, ein „Reich", in dem der treue Gehorsam gegen das Gesetz wieder zu Ehren, der freyle Bruch heiligen Rechtes zu Schanden kommt, in dem nicht mehr der Fromme verzweifelnd und der Gottlose spottend nach dem verborgenen und der Wahrnehmung entschwundenen Gott fragt, sondern in dem Gott selber sich erhebt „und heraustritt aus seiner heiligen Wohnung in Empörung und Zorn wegen seiner Kinder" (Himmelfahrt Mosis 10, 3). Das Bedürfnis der „Theodizee" läßt Glauben und Hoffen ihre Zuflucht suchen in einem solchen Zustand, der darum gehofft wird, weil er geglaubt werden muß — und dieser Zustand heißt das „Reich Gottes".

Reich Gottes bedeutet die Umkehr des Weltverlaufs. Eine Umkehr von Gott aus, keine Reform durch Menschen, also ein plötzliches Ende der gegenwärtigen Welt, eingeleitet und begleitet von all den himmlischen Zeichen und kosmischen Erschütterungen, mit denen die orientalische Eschatologie seit Jahrhunderten dies Weltende umgeben hatte. Der untrennbare Zusammenhang, in dem für diese Menschen Himmelsbild und Weltenbild, kosmisches und menschliches Geschehen stehen, läßt alle die Varianten dieses Glaubens als nicht sehr wesentlich erscheinen, die sich aus der Betonung des Politischen oder des Kosmischen ergeben. Hier spricht das Bedürfnis der Zeit und der Schicht das entscheidende Wort, und gewiß auch Maß und Art der ererbten babylonisch-jüdischen oder persisch-jüdischen Tradition. Auch die Messiashoffnung ist nicht das wesentlichste an diesem Bilde; man kann, wie gerade die Evangelien zeigen, vom Reiche Gottes reden, ohne die Frage zu beantworten, ob dieses Regiment des Höchsten in der Herrschaft seines Gesalbten bestehe oder von ihr eingeleitet werde. Über alle einzelnen Züge der Erwartung hinaus leuchtet die Gewißheit, daß es eine Umkehr des Weltverlaufs geben werde. Wann sie eintreten wird, bleibt Gottes Rat vorbehalten; Zeiten der Krisis ist die baldige Katastrophe gewiß; Techniker der Apokalyptik suchen aus den Zeichen der Zeit, aus wunderbaren Ereignissen, aus politischem oder kosmischem Geschehen sichere Angaben abzulesen — natürlich nur über die Annäherung an die Weltwende, denn wenn diese selbst sich ereignet, blitzartig aufleuchtend von einem Ende des Himmels bis zum anderen, dann wird für Zweifel,

Fragen und Forschen kein Raum sein, dann wird auch den dumpf verschlossenen Sinnen die Katastrophe offenbar sein.

Diese Aussicht bedingt alles, was Juden und Urchristen über das Gottesreich gesagt und geschrieben haben. Auch wenn die Worte so klingen, als ob in scheinbar begrifflicher Abstraktion das Gottesreich als ein innerweltliches Ziel genannt werde, darf man nie vergessen, welche Atmosphäre das Wort in Wirklichkeit hat. Wenn Paulus sagt: „das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist" (Röm. 14, 17), so will er nicht das Wesen des Gottesreichs schildern, sondern sagen, wer hinein gelangen wird: nicht der Fastende oder Essende, sondern der Mensch, in dem der heilige Geist jenen Zustand gewirkt hat, wo „Gerechtigkeit" als Frucht, nicht als Leistung, gedeiht, wo Freude herrscht und Friede waltet. Auch wenn Jesus gelegentlich so spricht, als wenn das Reich, das er kündet, schon gekommen wäre, so ist das eine dem Juden ganz unmißverständliche Verkürzung der Redeweise. Ein gekommenes Gottesreich brauchte nicht gekündet zu werden, denn jeder würde es wahrnehmen, die Feinde mit Schrecken, die Berufenen mit Freude. Was vorhanden ist, so deutlich, daß erleuchtete Augen es sehen, und doch so verhüllt, daß es tumben Sinnen gekündet werden muß, das können einzig die Zeichen der Gottesreichs-Nähe sein, Ereignisse, die dem, der sie zu deuten weiß, sagen, daß die alte Welt zu Ende geht, daß die Weltenuhr aushebt zu neuem Schlag, daß dies Geschlecht lebt an der Wende der Zeiten. Solch ein Zeichen war für Jesus das Auftreten des Täufers Johannes gewesen, das ihn selbst aus Galiläa zum Pilgerzug an den Jordan gerufen — des Mannes, der zuerst die Nähe der Katastrophe spürte und der sie heraufziehen sah als Drohung gerade für die Musterfrommen. Seitdem war das Rufen vom Reiche Gottes nicht verstummt, denn Jesus kündete es seit der Zeit, da er Johannes-Pilger und -Täufling gewesen war. Dieser Ruf — noch umgellt vom Geschrei der alten endenden Weltzeit — war ein Zeichen; in ihm war das Reich gewissermaßen da, wenngleich verborgen und eingeschränkt durch das Regiment der Weltherren dieser Zeit, der Gestirngeister oder anderer dämonischer Gewalten, die dem Menschen jener Zeit das feindliche Schicksal verkörpern. Und so ist wohl das dunkle, oft gedeutete Wort zu verstehen: „seit den Tagen des Täufers Johannes leidet das Himmelreich Gewalt und Gewalttäter reißen es an sich" (Matth. 11, 12). Aber auch die Heilungen, die Jesus gelingen, obwohl er es offenbar nicht auf planmäßige Heiltätigkeit durch Wunderkuren absieht, sind Zeichen, daß jener Gewalttäter Reich abstirbt und eine neue Weltordnung einsetzt: „wenn ich

durch Gottes Geist die Dämonen vertreibe, so ist Gottes Reich ja schon über euch gekommen" (Matth. 12, 28). Die Allzuklugen aber, die durch eifriges Observieren des Wetters (vielleicht auch in Verbindung damit geweisfagter apokalyptischer Zeichen) inne zu werden hoffen, dabei aber das Gefühl für die wesentliche Nähe des Reiches verlieren, weist er auf die wahren Zeichen der Zeit: „ihr Heuchler, das Aussehen von Erde und Himmel wißt ihr zu deuten, warum deutet ihr denn nicht diese Zeit?" (Luk. 12, 56). Wo in Wirklichkeit zu observieren wäre, sagt ein anderes Wort, gewöhnlich als Beweis für die Innerlichkeit des „Reichs-Gottes-Gedankens" bei Jesus verstanden, aber vermöge seiner klaren Gegenüberstellung von falschem und richtigem Observieren ganz unmißverständlich nicht auf das Wesen des Reiches, sondern auf seine Zeichen zu beziehen: „das Reich Gottes kommt nicht so, daß man danach ausspähen oder sagen kann: ‚schau hierhin oder dorthin'; denn siehe, das Reich Gottes ist in eurem Innern." Auch hier ist die Verkürzung der Redeweise — „Reich" statt „Zeichen für seine Nähe" — nur von denen mißzuverstehen, die sich von der Gewöhnung an modernen kirchlichen Sprachgebrauch nicht frei machen können. Was abgelehnt wird, ist nicht der Zukunftscharakter des Reiches, sondern die übliche Technik apokalyptischen Observierens. Das Reich Gottes ist im Kommen, aber nicht aus den Gestirnen, sondern aus eurem Herzen soll euch Gewißheit seiner Nähe werden.

Das Reich Gottes ist im Kommen — das ist die Botschaft, die der Täufer in das Volk hinausgerufen, die Jesus auf seine Weise durch das Land getragen hat. Seinem Wesen nach ist das Reich zukünftig — und so redet Jesus in der Regel von ihm; er verheißt Eintritt und Besitz in ihm, er bedroht mit Ausschluß aus ihm, er spricht von seiner bevorstehenden Ankunft und heißt um sie beten. Als die Forschung des zu Ende gehenden 19. Jahrhunderts sich auf Grund religionsgeschichtlicher Arbeit zuerst von diesem „eschatologischen" Charakter der Predigt Jesu vom Reich überzeugte, war eine gewisse Enttäuschung damit verbunden. Ein Hauptstück aus Jesu geistiger Welt schien sich als Irrtum herauszustellen, zeitgeschichtlich bedingt, dem neuzeitlichen Weltbild unerträglich, bestenfalls als unwesentlicher Rahmen der eigentlichen Predigt Jesu zu verstehen. Diese letzte Scheidung aber gebietet Unmögliches; denn wenn der Blick auf das Reich Gottes die Predigt Jesu charakterisiert, so kann dieses Reich nicht etwas Unwesentliches sein. Doch diese ganze Betrachtung ist überhaupt von der Überschätzung weltanschaulicher Elemente getragen, die unserer Bildungswelt eigen ist. Es ist kein Zweifel, daß die Anschauung Jesu und seiner Umgebung vom Reich mit einem überwundenen Weltbild zusammenhängt

und daß die dadurch bedingte Erwartung einer baldigen kosmischen Katastrophe irrig war. Aber mit dieser Erkenntnis ist der Endglaube Jesu weder erledigt noch als unwesentlich zurückgedrängt. Denn weil dieser Endglaube eben nicht nur übernommene und ausgebildete Vorstellung, nicht nur angespannte und immer wieder gepflegte Hoffnung, sondern weil er Glaube ist, darum enthält er noch etwas ganz anderes als weltanschauliche Elemente und gesteigerte Illusionen. Er enthält das treibende Motiv des ganzen Evangeliums; denn nur der Endglaube erklärt, warum Jesus gerade in diesem Augenblick auftrat, und warum er so auftrat und so redete, wie er es tat. Das Evangelium erfährt eine aktuelle Zuspitzung, von der die jüdische Hoffnung noch weit entfernt war. Aber die Aktualisierung erstreckt sich nur auf das Motiv, nicht auf das Ziel. Denn was Jesus bringt, ist mehr als zeitbedingtes Wort und weltbedingte Tat. Der Endglaube gibt geradezu den Schlüssel in die Hand, um Wort und Tat recht zu deuten. Im Rahmen des Endglaubens erscheint auch das Zeitgebundenste in der Atmosphäre des Ewigen und das Weltläufigste auf dem Hintergrund einer großen Weltferne. Die Erhebung ins Unbedingte ist neben jener aktuellen Zuspitzung das zweite Moment, durch das der Endglaube die Botschaft Jesu gegenüber anderen Lehren, Philosophien und Weisheiten charakterisiert.

Hier unterscheidet sich diese Betrachtung grundsätzlich von jedem liberal oder gemäßigt konservativ urteilenden, jedenfalls aber psychologisierenden „Leben Jesu“. Die für ein umfangreiches wissenschaftliches und populärisierendes Schrifttum bezeichnende Methode der Leben-Jesu-Schilderung ergab sich aus dem Zustand unserer Überlieferung. Diese bietet — wenigstens in den drei älteren Evangelien — Geschichten und Sprüche, zu kleinen Gruppen geordnet und dann von den einzelnen Evangelisten in verschiedener Art gerahmt, zumeist nur sehr andeutungsweise und ohne schriftstellerischen Ehrgeiz gerahmt. Früher hat man es unternommen, diese skizzierten Linien derb nachzuziehen, das heißt die Wanderungen Jesu wirklich zu erschließen und womöglich Motive dafür zu erdichten. Als kritische Bedenken dazu zwangen, diese Rahmungen abzulösen, hielt man die Überlieferungsteile unverbunden in der Hand und machte sich nun anheischig, durch Psychologie zu ersetzen, was die Quellen versagten. Dabei ging man natürlich über das jeder Geschichtsdarstellung notwendige Maß von Konstruktion hinaus, da man die einzelnen Überlieferungselemente auf eine erst konstruierte Ebene stellen mußte, um sie deuten zu können; noch dazu war diese Ebene dem Bewußtseinsniveau des modernen Forschers zumeist in gleicher Höhe nebengelagert. So erhielt man ein modernisiertes,

je nachdem verbürgerlichtes oder verkirchlichtes, sentimentales oder rationales oder mystisches Jesus-Bild. Die Fehler dieser Methode sind heute allgemein erkannt; trotzdem wird es jedem, der Jesu Botschaft wesenhaft erfassen will, schwer, die Fehlerquellen jener Art ganz zu meiden. Um so energischer muß der Versuch gemacht werden, den Schlüssel zu brauchen, den die Überlieferung selbst an die Hand gibt, und von der Verkündung der Reichs-Nähe aus nicht jede Textzeile, wohl aber den innersten Sinn von Jesu Wort und Tat zu erschließen.

Aktuelle Zuspitzung war das erste, was diese Deutung den Beschauer sehen lehrt. Auf dem Jetzt liegt eine ungeheure Verantwortung. Wer Ernst macht mit der Botschaft, daß Gottes Reich jetzt nahe gekommen ist, der fühlt, wie der gegenwärtige Augenblick das Ärgste an kosmischer Verstrickung bedeutet, aber auch, wie schon der kommende Augenblick alle Verstrickung lösen wird. Er sieht sich selber und die ganze Menschheit vor dem ungeheuren Entweder-Oder stehen, das mit jüdischer Terminologie „Rettung — Gericht" benannt wird: wie wird es dir gehen bei der kommenden Katastrophe? Was verschlägt es angesichts solcher Entscheidung, wie es dem Menschen die kurze Zeit bis dahin „gehen" mag? Was kommt darauf an, ob er besitzt oder erwirbt, entbehrt oder verliert? Was gelten Vorrechte, religiöse, politische oder gesellschaftliche? Man sieht sie im Geist schon wanken und fallen, nicht aber weil ein notwendiger geschichtlicher Prozeß sie zersetzt hätte, sondern weil Gott den Weltlauf in sein Gegenteil verkehren wird. Denn das ist ja das bezeichnend „apokalyptische" Moment an dieser Erwartung: man erschließt nicht das Ende, weil man eine Entwicklung sich zwangsläufig vollziehen sieht, sondern man weiß um das Ende, auch wenn im äußeren Verlauf der Dinge nichts davon zu sehen ist. Man hat dies Wissen als Gabe, als Last, als Verantwortung, als Pflicht zu tragen. Denn wer es besitzt und die Mehrzahl der Menschen harmlos und ahnungslos ihr Leben weiter treiben sieht, als ob das Morgen sein würde wie das Heute, dem löst sich der warnende Schrei aus der Kehle, oder es entfesseln sich in ihm ungehemmte, weil durch keine Rücksichten auf das Seiende gebundene Kräfte des Wirkens. Geschrien hat Johannes, gewirkt hat Jesus.

Johannes der Täufer hat die Botschaft vom jetzt kommenden Gottesreich ins Land hinaus geschrien, hat die Menschen damit erschüttert, und hat die also Erschütterten getauft. Es ist wenig mehr, was wir von ihm wissen. Wir erfahren nicht, ob die durch den Ruf zur Umkehr Erschütterten nun ohne weiteres vor Johannes das Tauchbad im Jordan nahmen, und in welchem Verhältnis die Erschütterung der Buße zu diesem Tauchbad

der Taufe stand; die Erschütterung war zunächst das Wesentliche, Leute, die bloß mitmachten, hat der Täufer als heuchlerische „Schlangenbrut“ fortgejagt. Wir wissen auch noch sehr wenig darüber, welche Gedanken Täufer und Täufling bei dieser irgendwie sakramentalen Handlung beseelt haben, und können nur aus einem Wort des Täufers erschließen, daß der Getaufte und die Umkehr ernstlich Wollende nun gerettet zu sein glaubte vor dem hereinbrechenden Zorn Gottes. Aber gerade wer nicht zuviel wissen und nicht zu theologisch reflektieren will, erkennt die Hauptzüge wenigstens des Geschehens, das Jesus in seinen Bannkreis zog: in diesem Schrei, der durch das Land gellte, in diesem Pilgerstrom, der zum Täufer in die Wüste zog, erfühlte er die Wirklichkeit des nahenden Reiches. So ward ihm der Täufer der „Größte unter allen, die von Weibern geboren“ und der Ruf des Täufers zur Buße der Ruf Gottes zum Handeln. Denn anderes als vom Täufer forderte die Stunde des nahenden Reiches von ihm. Wieder ist in der Frage des Unterschieds zwischen Johannes und Jesus die Überlieferung sehr deutlich. Noch in späterer Zeit weiß man, daß Johannes kein „Zeichen“ getan habe (Joh. 10, 41), und Jesus selbst hat dies — seine Zeichen und Taten — als das Bezeichnende des neuen Wesens dem fragenden Täufer ins Gefängnis melden lassen (Matth. 11, 5). Der Wüstenprediger stand vor den Menschen, er verhielt sich nicht zu den Menschen. Die Feinde sprachen von seiner dämonischen Besessenheit, Jesus nannten sie zu Schimpf und Spott einen Fresser und Säufer (Matth. 11, 19). Und der erzählende Bericht erklärt den Ursprung dieses Geredes: weltfern und asketisch haust der eine in der Steppe, und die Menschen ziehen ohne persönliche Fühlung zu ihm hinaus und wieder von ihm fort; der andere tritt zu den Menschen in Städte und Dörfer und redet aus der Nähe zu ihnen von den ihnen nahen Dingen, schlichtet Streit, heilt Gebrechen, beantwortet Fragen.

Seit der Aufklärung hat man diesen Unterschied gern dahin gedeutet, daß Jesus eine Humanität habe, die dem Täufer fehle. Das ist ein Mißverständnis, das den Endglauben übersieht. Beide, Johannes wie Jesus, sind ihrer Sendung voll, und beider Sendung steht unter dem Zwang der Reichsnähe. Größer und kühner aber ist das Sendungsbewußtsein bei dem, der wissend um das Ende dieses Weltwesens in der Welt wirkt, als bei dem, der sozusagen außerhalb der Welt auf das Ende wartet. Keiner Verwischung fähig muß jener die Grenze zwischen sich und der Welt wissen, wenn er es wagen kann, unter das Treiben der Menschen zu treten. Er muß einen Auftrag haben an die Menschen, der ihn nicht warten läßt, bis sie zu ihm kommen. Während der andere in der Steppe die eigene Er-

schütterung den Menschen mitteilt, muß Jesus ihnen etwas zu geben haben. Nicht nur Sprachrohr Gottes an das Volk hat er zu sein, sondern eine Kraftquelle Gottes unter dem Volk; nicht vom Reich hat er ihnen etwas mitzuteilen, sondern unter dem Zwange des Reiches teilt er sich mit. Jesus ist also nicht unter Menschen gegangen, weil er mehr Humanität hatte als der Täufer, sondern weil schöpferischere Kräfte in ihm wirkten. Die aktuelle Zuspitzung der Sendung Jesu durch den Endglauben ist auch eine persönliche Zuspitzung auf den Gesandten selbst hin. Der Mann, der in diesem höchst kritischen Augenblick nicht nur Botschaft vor die Menschen bringt, sondern unter die Menschen gesandt wird, trägt nicht nur mit seinem Wort, sondern mit seiner Person die Verantwortung dieser kosmischen Stunde.

Johannes rief: das Reich Gottes ist nahe, also müßt ihr euch taufen lassen! Jesus tritt zu dem einzelnen und spricht: das Reich Gottes ist nahe; also mußt du einzelner so und so leben. Johannes führt alle zu einem durch das Reich bedingten Sakrament, Jesus führt jeden zu seinem durch das Reich bedingten Verhalten. Ein Mißverständnis ist es, das dieses Verhalten mit dem Reich selbst verwechselt: Jesus habe ethische Regeln gegeben und auf diese Weise das Reich Gottes errichtet. Die Deutung der Worte Jesu vom Endglauben aus macht diese Vermischung von Welt und Nichtwelt unmöglich. Wer um das bevorstehende Ende dieser Welt weiß, wird nicht durch Weisungen und Befehle am Einzelnen zu bessern suchen, da doch das Ganze unrettbar verloren ist. Wenn er trotzdem bestimmte Verhaltungsweisen innerhalb der Welt zu gebieten scheint — Nachfolge dem einen, Almosen dem anderen —, wenn er Handlungen verbietet und Gebräuche bricht, die in seiner Welt üblich sind, — sie bricht nicht weil die Welt sich endet, sondern um ihrer selbst willen —, so kann er damit unmöglich innerweltliche Zwecke verfolgen. Vielmehr müssen diese Weisungen als Weiser zu einem Innersten gedeutet werden, das von dem Wandel der Welten unabhängig ist. Nicht das was Jesus sagt und tut, ist die Hauptsache, sondern das, was er in Bezug auf das Reich Gottes meint. Denn jenes ist einmalig, durch den Anlaß bedingt, dieses unabhängig von Person und Anlaß, jenes stellt die Form des Wirkens Jesu dar, dieses seinen Sinn.

Erst wenn man, durch die Voraussetzung des Endglaubens gezwungen, in solcher Art zwischen Form und Sinn in Jesu Werk scheidet, erkennt man, wie der Endglaube dem Evangelium die Erhebung ins Unbedingte verleiht. Wenn Jesus nicht immer wieder vom Reich Gottes redete, also seinen Verzicht auf irgend eine Gestaltung dieser Welt aus-

spräche, so könnten seine Werte als Lehre, seine Handlungen als Reform verstanden werden. Dann wäre beides zeitbedingt, vielleicht von einer zeitlosen Intuition getragen, aber doch auf Ziele gerichtet, die in dieser Welt und in dieser Zeit zu verwirklichen wären. Da aber in Wahrheit das Evangelium vom Reichs- und End-Glauben ausgelöst und bewegt wird, so ist deutlich, daß Jesus auf allen Umbau dieser Welt verzichtet. Er will das Reich Gottes weder entwickeln noch herbeizaubern, denn er weiß, daß es nur von Gott kommen kann. Und damit fallen alle Bedingtheiten dahin: Familie, Staat, Kultur — Sitte, Sittlichkeit, Recht — Ritus, Kultus, Frömmigkeit. Denn alles das sind Dinge dieser Welt, und er will über diese Welt hinaus. Wenn er also angesichts des nahenden Reiches vom einzelnen dieses oder jenes Verhalten fordert, so liegt ihm nichts daran, eine solche ethische Praxis noch in dieser Welt durchzusetzen, sondern daran, durch ein solches Gebot dem Menschen zu der bei der Weltwende notwendigen inneren Haltung zu helfen. Angesichts der kosmischen Entscheidung fragt man nicht: was ist not für Welt, Volk und Gesellschaft, damit dieser oder jener Zweck erreicht werde? Es ist im wahrsten Sinne des Wortes nur „eines not“: zu wissen, wie ich sein soll (nicht: was ich geleistet haben soll), wenn die Ewigkeit hereinbricht. Die Gebote für das menschliche Verhalten — in der alten Welt nicht mehr durchzuführen, in der neuen Welt unnötig — umschreiben nur eine menschliche Haltung; was aussah wie zweckbedingte Ethik, ist unbedingtes Ethos — ein neues Sein im Angesicht des Reiches, in der von allen Bedingtheiten freien Atmosphäre der Ewigkeit, in der Nähe des in die Welt hereintretenden Gottes.

So entstammen Jesu Worte letzlich einem zeitlosen Grunde: dem Bewußtsein der Nähe Gottes, vor der alle Wesentlichkeiten der Welt unwesenhaft werden. Und haben ein zeitloses Ziel: Menschen zu schaffen, die in dieser Nähe leben können. Sie sind aus der Ewigkeit in die Ewigkeit hineingesprochen, über die Zeit des Damals hinweg — aber sie gehen von Mensch zu Mensch im Damals und bedienen sich der zeitgebundenen Mittel: nach Sprache und Begriffen, nach geistiger Orientierung und Vorstellungskreis gehören sie einem aramäisch redenden frommen Laienjuden jener Zeit an. Und sind darum in all diesem relativ; ihre Voraussetzungen sind nicht allgemeingültig, ihr Weltbild ist dem Irrtum unterworfen. Und wie „Reich Gottes“ für „Weltkrisis“ ein Ausdruck der jüdisch-apokalyptischen Sprache ist, also etwas Zeitgebundenes, so ist auch die damit verbundene Vorstellung einer kosmischen Veränderung von dem Weltbild der Zeit und Schicht Jesu, also einer höchst zeitbedingten

und höchst irrigen Anschauung abhängig, und hat sich darum auch selbst als ein Irrtum herausgestellt. Aber nur wer einem Bildungstrugschluß folgend die Probleme des Weltbildes für die wahren Wertfragen der Menschheit hält, kann den Endglauben Jesu für erledigt halten, weil seine Erwartung nicht eintraf. Im Endglauben gipfelte sich die Zeit in die Ewigkeit hinauf, das Evangelium verlor die geschichtliche Bedingtheit. Der Endglaube, selber zeitgeschichtlich bedingt, ist doch das geschichtliche Gewand des Übergeschichtlichen. Nur weil er die Zeit übersah und das Ende vor Augen schaute, konnte Jesus so unbedingt reden und handeln, wie er es tat.

Diese Worte und Taten selbst sind geschichtlich bedingt und bedürfen geschichtlicher Untersuchung. Aber auch eine solche Untersuchung bestätigt den Charakter des Evangeliums, den ich hier vom Endglauben aus zu erschließen versuchte. Denn auch sie zeigt, daß alles, was Jesus in der Zeit redet und tut, nur Umschreibung eines über die Zeit erhabenen Seins ist.

Am augenfälligsten wird das der geschichtlichen Betrachtung an dem eigentlichen Handeln Jesu. Seine Haltung ist durchaus nicht aktivistisch (was Aktivismus bedeutete, wußte man in diesem immer wieder von messianischen Aufständen bewegten Lande nur zu gut!): er predigt weder den messianischen Krieg noch die antirömische Revolution, er organisiert keine Grundlage des Gottesreiches, er bereitet keine neue Machtverteilung vor, er stiftet oder gründet keinen Bund, der das Reich darstellt. Denn auch die Jünger bleiben Wartende; sie erhoffen das Reich, aber sie stellen es nicht dar. Andererseits geht Jesu Haltung auch über das bloße apokalyptische Warten hinaus. Die Reise nach Jerusalem ist ja das einzige bewegende Moment im Lebensaufriß Jesu, das wir mit Sicherheit aus den Quellen ablesen können; denn es ist nicht, wie andere Reisen und Wanderungen Jesu, nur in den rahmenden Bemerkungen bezeugt, mit denen die Evangelisten die einzelnen Überlieferungsstücke verbunden haben. Jesus ist, nachdem er in Galiläa gewirkt und Jünger gesammelt hat, zum Passafest nach Jerusalem gezogen. Man braucht dies nicht eine messianische Fahrt zu nennen, wird aber doch zugeben müssen, daß die persönliche Zuspitzung des Auftretens Jesu wesentlich verstärkt wurde durch einen solchen Zug, unternommen an dem mit glanzvoller Vergangenheit und glänzender Hoffnung verknüpften Passafest. Denn daß diese Fahrt Kampf mit den geistlichen und weltlichen Autoritäten bedeutete — wenn Gott selber nicht durch die Sendung des Reiches allem Kampf vor der Zeit ein Ende machte —, war wohl auch den Mitlebenden nicht verborgen. Wenn es aber zu einer Auseinandersetzung kam, dann mußte Parteinahme

für Jesus auch Parteinahme für das nahende Reich bedeuten, dann wurde Jesu Schicksal immer symbolhafter dem des Reiches verbunden. Und darum scheint mir auch glaubwürdig, was die Überlieferung von diesem Aufenthalt in Jerusalem erzählt: daß Jesus sich beim Einzug eine messianische Huldigung habe gefallen lassen, daß er im Vorhof des Tempels als Herr aufgetreten sei und die Verkäufer der Wallfahrts- und Kult-Industrie vertrieben habe, und daß er in Antwort und Frage den rabbinischen Autoritäten mit souveräner Freiheit Widerstand geleistet habe. Daß solche Herren- (nicht: Herrschafts-) Ansprüche erhoben worden sind, wird auch durch die folgenden Ereignisse bestätigt, die ihrerseits von der alten und an einigen Stellen sich sogar auf Augenzeugen berufenden Überlieferung (Mark. 14, 51. 52; 15, 21) wenigstens in großen Zügen glaubwürdig berichtet werden: Jesus wird durch einen Handstreich nachts in die Gewalt der Juden gebracht, also durch eine politische, nicht durch eine juristisch-polizeiliche Aktion, und wird vor Pilatus der Thronprätendentenschaft geziehen. Alles, was wir hören, stellt uns vor die Frage, warum das Verhalten Jesu zwar die Linie der apokalyptischen Passivität verläßt, und doch so wenig wirkliche Aktivität zeigt. Jesus handelt in einer Weise, die — nach menschlichen Maßstäben gemessen — unklug ist, weil sie den Gegner nie schlägt, aber immer reizt, die sich aber erklärt, wenn er auch in diesem Fall gar nichts „will", weder angreifen noch zurückhalten, sondern einfach der Kraft Raum gibt, die aus ihm hervorbricht. Es handelt sich gar nicht darum, etwas auf diese oder jene Weise zu erreichen — denn das Gottesreich kommt ohne alles menschliche Zutun —; es kommt einzig darauf an, die Kraft, die aus der Nähe des Reiches d. h. der Ewigkeit stammt, hinüberfluten zu lassen auf viele, damit sie sich in letzter Stunde auf des Reiches, d. h. auf Gottes Ankunft rüsten. Dies ist Jesu Sendung an die Menschen; ihr folgt er, ohne über ihre Grenzen, ihr Gelingen, ihre schließliche Vollendung zu reflektieren. Denn Gottes Sache gehorcht anderen Gesetzen als menschliches Vollbringen, und die Wirklichkeit des Reiches hängt nicht davon ab, wieviel Jesus in dieser Weltenstunde unter Menschen noch wirklich erreicht hat.

Diese innere Erhabenheit über Erfolg und Mißerfolg kennzeichnet nicht nur den Zug nach Jerusalem, sondern auch das diesem Zuge vorhergehende Wirken in Galiläa. Ein Wirken, dem jede Organisation und jede Planmäßigkeit abgeht, auch die nur relative, weil durch den Endglauben eingeschränkte Planmäßigkeit, wie sie die Missionsarbeit des Paulus zeigt: Missionierung williger Kreise in den Hauptstädten ohne Berücksichtigung des Landes und unter möglichster Beschleunigung des

Wechsels von Provinz zu Provinz. All solche Gedanken, die auf Erfassung bestimmter Gegenden oder bestimmter Schichten ausgehen, scheinen für Jesu Handeln keine Geltung zu haben. Denn wenn er sich zu Sündern, zu „verlorenen Schafen", zu Armen gesandt nennt, so sind damit nur die Kreise genannt, innerhalb deren sich ihm sein Wirkungsfeld darbietet; es ist aber nicht gesagt, daß er diese Schichten als Ganzes zu missionieren habe. Er wendet sich nur an die Menschen, die ihm „zufällig" nahe treten, und er bringt ihnen auch nicht eine allgemeingültige Regel ihres Verhaltens, sondern sucht mit Wort oder Tat die ihnen gemäße Hilfe zu leisten. Man kann darum nicht von „sozialem" Wirken sprechen, denn das würde einen innerweltlichen Zweck einschließen und zudem das Bestreben andeuten, der großen Masse Bedürftiger organisatorisch zu helfen. Aber Jesu Hilfe dringt gar nicht bis an die Wurzel der sozialen Schäden; er fordert weder Fürsorge für Kranke noch Beschäftigung für Bettler noch auskömmliche Bezahlung für Lohnarbeiter, er redet nicht von wirtschaftlichen und kulturellen Mängeln, nicht von schlechten Wohnungen und schlechten Straßen, nicht von der Deklassierung ganzer Berufe wie der Zöllner, nicht von der unfruchtbaren Häufung des Kapitals. Wo er von solchen Dingen spricht, setzt er sie als mit dieser Welt gegeben voraus: dem Sklaven, der seinen Dienst tut, schuldet man keinen Dank (Luk. 17, 9), und der Besitzer zahlt den Lohn, der ausgemacht ist, ohne sich um „gerechte" Anpassung des Tageslohnes an den Stundenlohn zu kümmern (Matth. 20, 13—15). Und wo Jesus derartiges kritisiert, verurteilt er den Götzendienst, nicht unsoziale Gesinnung: der reiche Kornbauer verbildlicht einen Toren, der die Wirklichkeit Gottes übersieht, nicht einen Bösewicht, der des Bruders vergißt (Luk. 12, 19. 20). Almosen aber (Matth. 6, 1—4) und Sorge für die geringsten Brüder (Matth. 25, 40) ist um des eigenen Heiles willen zu erfüllende religiöse Pflicht und nicht soziale Arbeit. Gemessen an unseren Maßstäben sozialen Verhaltens ist Jesu helfende Sorge an dem Bedürftigen, der ihm in den Weg kommt, das dilettierende Tun eines Fahrenden. Es kommt ihm aber offenbar gar nicht auf soziale Wirkungen an. Er selbst hat — den Gegnern wie dem Täufer gegenüber — seine Taten als Zeichen der kommenden Wandlung angesprochen (Matth. 12, 28; 11, 4. 5). Kräfte des kommenden Reiches werden in ihnen offenbar. Das ist ihr Sinn, und der Sinn seines Handelns überhaupt: den Menschen eine Ahnung dieser Kräfte zu vermitteln. Wie vielen und welchen Menschen, wann und wo es geschieht — das ist fast gleichgiltig, denn nicht um einen Anfang handelt es sich, sondern nur um Bürgschaften. Das, was Jesus bringt, sind also diese Zeichen und Bürg-

schaften, mit denen er die Leute bald erhebt, bald erschüttert, und angesichts deren er seine Forderungen stellt. Nicht das Reich ist Jesu Sache, die er „betreibt", sondern die Nähe des Reiches und dessen Verkündigung. Wenn er also Gleichnisse auf seine Sache prägt, seinen Jüngern die Enttäuschung über ausgebliebene oder zu klein geratene Erfolge zu nehmen, so gelten diese Bilder vom kleinen Anfangs- und großen Enderfolg nicht dem Reiche selbst — denn das hat keinen kleinen Anfang — sondern dem, was Jesus im Blick auf des Reiches Nähe betreibt. Jüdischer Gewohnheit folgend leitet Matthäus diese Bildreden mit der Formel ein „das Himmelreich ist gleich", einer Wendung, die wir nicht logisch deuten, sondern im Sinn einer Nebeneinanderstellung von Bild und Sache paraphrasieren müssen; der Ausdruck „das Reich" ist natürlich auch hier Abkürzung für das, was Jesus betreibt. „Wie steht's mit dem Gottesreich? Wie mit einem Senfkorn, das beim Säen das kleinste unter den Körnern ist; wenn es aber gesät ist, geht es auf, wird zur mächtigsten Staude, und in ihrem Schatten können die Vögel des Himmels hausen" (Mark. 4, 30—32; Luk. 13, 18. 19; Matth. 13, 31. 32). „Ein Gleichnis vom Gottesreich. Ein Mann sät Samen aufs Land aus. Und während er nachts schläft und bei Tag wieder aufsteht, keimt — er weiß nicht wie — der Same und wächst in die Höhe. Denn von selbst bringt die Erde Frucht, erst Halm, dann Ähre, dann volles Korn in der Ähre" (Mark. 4, 26—29). Die Sache Jesu wirkt sich aus, ohne daß er und seine Jünger treiben und organisieren; es soll gar nichts gebaut oder geschaffen werden; das Wirken Jesu bedeutet, daß Menschen von der Wirklichkeit des Reiches erfaßt, daß Flammen entzündet, daß Kräfte übertragen werden.

In dieses absichtslose, scheinbar „zufällig" Kräfte schenkende und auf solche Weise das Reich vergewissernde Wirken Jesu reiht sich auch ein, was wir von seiner Heilungstätigkeit wissen. Es ist nahezu selbstverständlich, daß von Jesus „Wunder" erzählt werden (und darum um so kennzeichnender, daß man dem Täufer Johannes kein Wunder zuschreibt); denn das Wunder ist dem naiven Menschen der Antike die Sprache der Gottheit. Nicht was wir uns bei dem Wort „Wunder" denken, sondern was jener Mensch darunter versteht, ist darum zu fragen, wenn man den Sinn antiker Wundergeschichten wirklich erfassen will. Wenn die Situation oder das persönliche Empfinden des Erlebenden darauf eingestellt sind, dann wirkt ein außerordentliches Ereignis auf den naiven antiken Menschen, der von Gesetzen des Geschehens nichts weiß, als „Epiphanie", als Kundmachung göttlicher Gegenwart. Ob das, was sein Staunen erregt, von ihm selbst bei näherer Untersuchung enträtselt werden, ob eine

LIBRARY
LUTHERAN SCHOOL OF THEOLOGY

solche Enträtselung der Wissenschaft seiner Zeit gelingen könnte, danach fragt der Wundergläubige nicht. Nicht fragen, sondern das Rätselhafte als Offenbarung hinnehmen — diese innere Haltung macht den Wunderglauben aus. Wer „Möglichkeiten" erwägt, ist, auch in der Antike schon, der Wunderskepsis verfallen wie der Biograph des Apollonius von Tyana (nach der Erweckung eines römischen Mädchens durch seinen Helden): „ob er einen Lebensfunken in ihr fand, der den Ärzten unbemerkt geblieben war, . . . oder ob er das erloschene Leben wieder anfachte und zurückrief, dies zu ermitteln ist nicht nur mir, sondern auch den Augenzeugen unmöglich" (Philostratus, Vita Apollonii 4, 45). Hier ist aller Duft des Wunderglaubens verflogen. Auch der moderne Leser dieser Wundergeschichten, der an den Zusammenhang von Ursache und Wirkung denkt, hat solchen unverfälschten Wunderglauben in keinem Fall. Das Kausalitätsgesetz ist — so wie es heute wissenschaftlich gebraucht wird — freilich kein Götze, sondern eine Arbeitshypothese, sodaß dem wissenschaftlichen Urteil „unmöglich" immer die Bemerkung „nach dem Maße unserer wissenschaftlichen Erfahrung" hinzuzudenken ist. Aber es handelt sich immerhin um eine Arbeitshypothese von verpflichtender Kraft, die man nicht außer Acht läßt, ohne den Ernst und die Reinheit wissenschaftlichen Erkennens zu gefährden. Es gibt keine Zeit und keinen Raum in der Geschichte, für den eine solche Arbeitshypothese nicht Geltung hätte; also müssen auch die neutestamentlichen Wunderberichte wie alle anderen antiken Wundergeschichten dem Kausalitätsgesetz unterstellt werden. Daraus ergibt sich eine Wunderkritik, die zwar viele oder einige Angaben der alten Berichte unversehrt lassen kann, die aber auch im günstigsten Fall den Wunderglauben der Antike rettungslos zerstört. Wer jedoch im apologetischen Interesse, um die volle Geschichtlichkeit biblischer Erzählungen zu behaupten, diesen Wunderglauben aufrecht erhalten will, hat nur zwischen zwei Wegen zu wählen. Entweder er nimmt einen Verlauf an, der sich nach damals oder auch heute noch unentdeckten Gesetzen vollzog und den die Erzähler ihrem Weltbild zufolge „wunderhaft" darstellten — dann ist das Berichtete rettungslos „erklärt" d. h. rationalisiert und es ist die Geschichtlichkeit (in manchen Fällen eine recht anfechtbare Geschichtlichkeit) um den Preis des Wunderhaften erstritten. Oder man behauptet (meist ohne sich über die Folgen im klaren zu sein), daß für die biblische oder auch nur die neutestamentliche Welt das Kausalitätsgesetz keine ausschließende Geltung habe — dann hat man zwar das Wunder bewahrt, aber nicht den Wunderglauben. Denn zu diesem gehört es, daß der Gläubige an eine Auseinandersetzung mit dem Kausalitätsgesetz überhaupt nicht denkt. Der moderne Apologet unter-

sucht, d. h. aber: er glaubt nicht im antiken Sinn an das Wunder. Das Erstaunliche erfüllt ihn nicht oder wenigstens nicht nur mit der Ahnung der Gottheit, sondern auch mit dem Willen, dieses Erstaunliche — wenn auch als Wunder — den Zusammenhängen seines Denkens einzureihen. Dieses Bemühen ist das Gegenteil vom Wunderglauben im antiken Sinn. Jene Wahrnehmung der Gottesepiphanie im Außerordentlichen ohne Bedenken und ohne Vorbehalte ist uns — auch den Apologeten des biblischen Wunders — unmöglich. An die Stelle des alten Wunderglaubens ist für unser religiöses Leben das Erfassen des Irrationalen, des „ganz Anderen", des Göttlichen getreten, das uns als Möglichkeit in jedem Geschehen nahe tritt, als wirkliche Erfüllung dem einen hier, dem andern da geschenkt wird, im Anschluß an Überlieferung oder frei von ihr, jedenfalls aber ohne daß wir Gesetz und Regel anzugeben wüßten. Gott spricht auch heute in wundervollen Zungen, und wir vermögen ihm zu lauschen genau so ohne Bedenken und Vorbehalte, wie die Alten der Sprache des Wunders lauschten. Und diese Erkenntnis macht uns auch frei von jeder unkritischen Ängstlichkeit gegenüber antiken Wunderberichten.

Wenn also von Jesus Wunder berichtet werden, so sind sie grundsätzlich nicht anders zu betrachten als ähnliche Erzählungen von geschichtlichen Personen; und es ist dann von vornherein wahrscheinlich, daß sich hier wirklich geschehenes Außerordentliches, vom Wunderglauben bisweilen in ein mystisches Helldunkel gerückt oder vom Staunen der Berichtenden vergrößert, ebenso findet wie eine sinnvoll mit irgend einer tieferen Beziehung erdichtete Sage oder eine auf den Helden übertragene Erzählung fremder Herkunft. Die differenzierte Beurteilung des Stoffes ist lehrreich für die Kräfte der Überlieferung wie für die Art des geschichtlichen Bestandes. Fast vergeblich sucht man in den ältesten drei Evangelien nach den in der Heiligenlegende so häufigen Motiven glückhaften Schicksalswechsels, bei denen der Held aus einer Verlegenheit oder Verstrickung durch das Wunder befreit wird; einzig die Geschichte von der Münze im Fischmaul (Matth. 17, 24—27), die wohl nicht zufällig an die Sage vom Ring des Polykrates gemahnt, scheint hierher zu gehören. Häufiger sind die großen Wundererzählungen, die in der Weise der Zeit die Technik des Wundertäters schildern, die Größe der Tat dartun und ihren Erfolg beweisen. Hier haben wir also die weltläufigen Formen in Technik und Typik, von denen bei der Untersuchung der Geschichtlichkeit schon die Rede war; auch der Laie spürt sie gelegentlich an geradezu profanen Schilderungen, etwa der Beschreibung des Heilungsmittels in den Geschichten vom Taubstummen und vom Blinden von Bethsaida (Mark. 7, 32—37; 8, 22—26) oder an

dem unfeierlichen Schluß der feierlichen Totenerweckung im Hause des Jairus „er sagte, sie möchten ihr zu essen geben“ (Mark. 5, 43). Aber erst recht merkt der Kenner antiker Wunderliteratur die Verwandtschaft dieser biblischen mit außerbiblischen Geschichten. Diese Weltläufigkeit mindert das Vertrauen zu ihrer Glaubwürdigkeit, darf es aber nicht völlig aufheben; denn die Erzählertechnik mag hier manches, muß aber nicht alles überwuchert haben. Es besteht also im Kreise dieser Geschichten sowohl die Möglichkeit, daß fremde Sagen übernommen, wie die andere, daß wirkliche Begebenheiten nach der Weise der Zeit ausgeschmückt wurden.

Am wichtigsten, weil am wenigsten weltläufig, am ursprünglichsten christlich sind jene kurzen Erzählungen, bei denen eine Heilungstat im Zusammenhang mit einem Wort Jesu ohne ausgeprägt „technische“ Umrahmung berichtet wird, wie die Heilung des Gelähmten oder des mit der gelähmten Hand (Mark. 2, 1—12; 3, 1—5). Diese ältesten Geschichten stammen aus Kreisen, die mit der Welt und ihrer Erzählungsweise noch kaum Berührung hatten, also aus einer Zeit, in der noch Zeugen der Geschichte Jesu lebten. So dürfen wir behaupten, hier im allgemeinen auf geschichtlichem Boden zu stehen. Dann ist es geschichtlich, daß Jesus Kranke geheilt hat. Wenn man nach bekräftigenden Parallelen sucht, die der nachprüfenden Kritik zugänglich sind, so wird man etwa an die bei Neurotikern angewandte Überwältigungstherapie zu denken haben. Aber man wird, wenn man alle Bildungsvorurteile des modernen Abendländers beiseite läßt, auch zugestehen müssen, daß die seelische Artung des Orientalen die für solche Heilung nötigen Kräfte eher und stärker gedeihen läßt als die irrlichtelierende innere Haltung des Abendländers, dem das Unwesentliche wichtig wird und dem die wesenhaften Kräfte darüber verschwinden. Und vollends der Welt des Evangeliums fehlt noch ein gut Teil der verführenden Außenreize, die der Osten von heute dem Europäer dankt; darum darf man sich jene Kräfte bei Jesus noch potenzierter und ihre Erfolge noch bedeutsamer vorstellen als Berichte aus dem modernen Orient (und Okzident) ahnen lassen.

Auch diese Heilungen aber sind prophetische Verkündungen der Reichsnähe, nicht Mittel, diese Welt in einen besseren Zustand zu versetzen. Jesus selbst hat seine Heilungstaten als Zeichen der Reichsnähe gefaßt; Kräfte treten in ihnen zutage, die seit alten Zeiten der messianischen Epoche zugedichtet werden — so etwa ist seine Antwort an den aus dem Gefängnis fragenden Täufer gemeint. Dazu stimmt es, wenn die Überlieferung ihn nicht die Gelegenheit zum Heilen suchen, vielmehr die Leute nach ihm begehren läßt. Er ist auch hier von organisierter Vollständigkeit so weit als

möglich entfernt. Wie er keine soziale Tätigkeit in unserem Sinne entfaltet hat, so auch keine ärztliche. Ihm strömen die Kranken zu wie die Rat Heischenden, und er hilft dem, der ihm am Wege steht, ohne anderen gleich Bedürftigen nachzugehen oder nachzudenken; diese Beschränkung wäre unbillig, wenn er Helfer sein wollte. Aber er hat in der alten endenden Welt nichts mehr zu schaffen, auch keine Hilfstätigkeit; als Zeuge einer neuen Welt steht er unter den Menschen und läßt auf sie — auch im Heilen — die Kräfte überströmen, die ihm aus der künftigen Welt zugekommen sind.

Wenn die Handlungen Jesu nicht einen innerweltlichen Sinn in sich tragen, sondern über sich hinausweisen auf die Welt, aus der sie stammen, auf die Ewigkeit, die Jesus bezeugt, auf das „Reich", dessen Nähe er verbürgt, auf die Nähe Gottes, deren Schrecken und Gnaden seine Sendung ahnen läßt, so gilt dies ebenso von der großen Menge der Worte Jesu. Auch sie sind, als Ganzes genommen, Zeugnis von jenem einen, nicht, wie es dem Menschen von heute vorkommt, Gebot von vielerlei Pflichten. Auch sie dienen der Sendung Jesu, die sich auf des Reiches Nähe bezieht, und wollen nicht, wie es dem oberflächlichen Betrachter scheint, allerlei neben dieser Sendung bewegen und bezwecken. Freilich hat die Einschätzung des Evangeliums als Lehre und Gesetz, wie sie schon im Urchristentum aufkam und bis in die Gegenwart fortwirkt, diesen ursprünglichen Zeugnis-Charakter seiner Worte vielfach verdunkelt.

Am wenigsten möglich sind solche Trübungen bei den Worten, denen Jesus selber alogischen Charakter gegeben hat, deren Formulierung also jedes systematische Verständnis im Sinne einer Regel unmöglich macht. Solche Paradoxien weisen also durch ihre Form schon auf ein Verständnis, das von der äußeren Form des Spruches auf die das Paradox hervorbringende innere Haltung zu schließen vermag. Jesus hat dem Hörer, der vor der Entscheidung noch seinen Vater begraben wollte, gesagt: „Folge mir und laß die Toten ihre Toten begraben" (Matth. 8, 22). Diese Weisung soll gewiß kein allgemeines wider die Sohnespietät gerichtetes Gesetz bedeuten — denn im Gottesreich erledigen sich ja Pietätspflichten von selbst —, aber sie soll auch nicht, wie eine verbreitete Deutung meint, eine ernst zu nehmende Regel geben — Totenpflege sei ein Geschäft für die innerlich Toten —, sondern sie blitzt dem Zaudernden als echtes Paradox entgegen, in dem alles auf den einen Gegensatz gestellt ist. Hier du und deine Entscheidung, einzig wesentlich angesichts des hereinbrechenden Reiches — dort irgend etwas Zeitliches, vielleicht sonst ehr-

würdig, jetzt aber, im Ernst der Reichsnähe betrachtet, völlig wesenlos und mit einem alogischen Aphorismus abzutun: du folge mir — die Toten überlaß sich selber. Jene Deutung des Wortes auf die innerlich Toten zeigt nur, daß man auch hier versucht noch irgend eine Lehre oder Weisheit herauszuholen, wo sich höchste Weisheit doch gerade im Wegschleudern der ganzen Fragestellung zeigt; denn daß Jesus gar nicht mehr ernsthaft überlegt, wer den Vater begraben soll, zeigt doch, wie wesenlos diese Pflichten unter dem Zwange der Reichsnähe geworden sind. Erst wer sich von der die Jahrhunderte, vor allem die letzten zwei Jahrhunderte belastenden Vorstellung frei macht, daß Jesus immer allgemeingültige Lehre gesprochen habe, vermag die Worte Jesu so aufzunehmen, wie sie einst nicht in Vorträgen, sondern bei bestimmten Gelegenheiten, nicht zu einem terminologisch festgelegten Schülerkreis, sondern zu ungelehrten Hörern laut geworden sind: die Worte selbst höchst aktuell, weil unter dem Ernst des hereinbrechenden Reiches gesprochen, aber gerade darum das Ethos, von dem sie ausgestrahlt werden, höchst überzeitlich, weil allen Bedingtheiten der gegebenen „Verhältnisse“ entnommen. Was ich hier an einem Paradox Jesu zu verdeutlichen suche, macht, recht verstanden, lange Erklärungen zu anderen ähnlichen Worten überflüssig. Von selbst begreift sich dann ein Wort wie dies: „Wer zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Weib und Kinder, Bruder und Schwester haßt, dazu auch sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein“ (Luk. 14, 26). Es besteht kein Anlaß dazu, dies Wort dem Liebesgebot gegenüber zu stellen und einen Widerspruch zu konstatieren, erst recht aber nicht dazu, durch solche Gegenüberstellung das Wort zu einem bloßen Stimmungsausdruck umzudeuten, der an den Augenblick gebunden wäre. Wenn Jesus Stimmungen unterworfen gewesen sein sollte, so hätte die durch und durch unpsychologische Berichterstattung der Christen deren Ausdruck doch nicht aufbewahren können. Der Ernst aber, der aus diesen Paradoxien spricht, entspringt nicht einer augenblicklichen Depression, sondern dem Bemühen, den über alle Begriffe hinaus gewaltigen Ernst der Lage — an der Schwelle der Ewigkeit sozusagen — deutlich zu machen. Und in dem Gefühl, daß dieser Ernst überzeitlich ist, überspitzt Jesus seine Worte, also daß sie Paradoxien werden, ihre innerweltlichen Beziehungen nicht adäquat, sondern in Überhöhungen zum Ausdruck bringen und sich in der Tat seltsam ausnehmen, wenn sie von den Auslegern, auch urchristlichen Auslegern, auf die Ebene einer Lehre herabgezwungen werden. So sagte Jesus hinter dem Reichen her, der vor dem ganzen Ernst der Gottesreichs-Entscheidung versagt hatte, das vielgedeutete Bildwort: „Leichter kommt

ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher in das Reich Gottes“ (Mark. 10, 25). Das ist gewiß keine Regel, die ihn selbst und andere zwingt, jeden Reichen als einen Verlorenen von vornherein aufzugeben. Aber es ist auch nicht bloß der resignierte Ausdruck niedergeschlagener Stimmung. Man darf von seinem „Unmöglich“ nichts abhandeln wollen, etwa durch andere Übersetzung des Wortes für Kamel oder Deutung des Nadelöhrs auf ein Tor; dagegen spricht die Plastik des Bildes mit ihrem selbstverständlichen Gegensatz: größtes Tier — kleinste Öffnung, dagegen zeugt auch der sprichwörtliche Gebrauch des gleichen Bildes unter den Juden des 2. und 3. Jahrhunderts, die aber als größtes Tier, ihrem weiteren Gesichtskreis gemäß, den Elefanten nennen. Man darf aber das Bildwort auch nicht als Doktrin mißbrauchen, sodaß es dann einer Ermäßigung bedarf, um nicht ungerecht zu klingen; solch eine Umbildung liegt wohl schon in dem kleinen Dialog vor, mit dem das Markus-Evangelium das anstößige Wort umgibt und der das „Unmöglich“ des Bildes in die alle Ansprüche befriedigende Weisheit „bei Gott ist alles möglich“ umsetzt. Wer das harte Wort prägte, schränkte es nicht im selben Augenblick ein. Unermäßigt hat Jesus das paradoxe Bild ausgehen lassen, Anstoß und Ärgernis allen, die es angeht. Das ist überhaupt die Mission dieser Paradoxien: Impulse zu geben, zu stoßen, zu treiben, indem sie Wahrheiten zu eindringenden Stacheln zuspitzen. Wer sie auf logisch richtigen Ausdruck zu bringen wünscht, muß mildere Lehrer fragen, denen der adäquate Ausdruck wesentlich, die Wirkung auf den Willen minder wichtig scheint.

Ebenso will das Wort verstanden sein, das dem Glaubenden verheißt, er werde Berge versetzen, und das andere, in dem Jesus, der Kritiker der Gesetzespraxis, dem Gesetzesbuchstaben immerwährende Geltung zuspricht. Vielleicht sind manche dieser Sprüche ursprünglicher als die moderne wissenschaftliche Kritik wahr haben will, denn auch sie verfällt leicht in den Fehler, aus augenfälligen Paradoxien Anschauungen abzuleiten statt Willensimpulse. Gerade die Überspitzung des Ausdrucks, gerade das scheinbar Unverhältnismäßige des Gedankens, das der Leben-Jesu-Biograph seinem Helden nicht „zutraut“, hat, wie es heute bei den Lesern anstößt, auch schon damals die Hörer verletzt und — verletzen sollen. Und aus solchem Ärgernis entsteht dann die Frage nicht nach der Korrektheit der Aussage, sondern nach ihrem inneren Lebensgrund, und dieser überzeitliche, über die Weltverhältnisse erhabene Lebensgrund ist ja das einzige, auf das es Jesus ankommt. Wir empfinden diese Art der Rede Jesu nur darum nicht so stark, weil wir, mit der Sprache des Evangeliums von Kind-

heit an vertraut, das Gefühl für die Anstöße, die seine Worte geben, zum Teil verloren haben. Die Verheißung: „viele werden kommen von Ost und West und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tisch liegen im Gottesreich, aber des Reiches Söhne werden in die äußerste Finsternis hinausgestoßen werden" ist jüdischen Ohren so verletzend gewesen wie das andere „die Zöllner und die Dirnen kommen früher ins Reich Gottes als ihr." Mit beiden Worten aber werden weder Heidentum noch Standessünden heilig gesprochen; aber es wird in zugespitzter Form — das Ärgernis liegt hier in der Verallgemeinerung — ausgesprochen, daß in den Kreisen der Heiden und der Verachteten die Fähigkeit lebendig ist, sich von dem Nahen der Weltwende erschüttern und zur Umkehr bewegen zu lassen, während die Juden vor Saturiertheit oder vor Weltverlorenheit die Weltenstunde nicht schlagen hören.

So weisen alle diese Worte auf eine bestimmte innere Haltung angesichts des nahenden Reiches. Danach bemißt sich Forderung und Urteil Jesu. Wenn aber das Urteil im Wortlaut scheinbar ganzen Ständen oder bestimmten Gruppen im Volk gilt, so ist eben auch diese Verallgemeinerung eine Art der Paradoxie, die den erstaunten oder gar verletzten Hörer fragen läßt, was sich denn Köstliches bei jenen Schichten verberge. Es ist kein Zweifel, wie Jesus es meint, wenn er die Schicht der „Mühseligen und Beladenen" mit vierfachem Ruf grüßt:

Heil euch Armen — euer ist das Gottesreich!
Heil euch Hungernden — satt sollt ihr werden!
Heil euch Weinenden — ihr sollt lachen!
Heil euch, wenn sie euch schmähen und Böses von euch reden!

Freuet euch und jubelt — euer harrt im Himmel großer Lohn! Denn also taten sie einst den Propheten. (Nach Luk. 6, 20—23.)

Die Christen haben freilich auch in der alten Zeit schon wissen wollen, was Jesus an diesen Menschen eigentlich selig gepriesen habe. Sowie man aber auf den adäquaten Ausdruck Wert legte, konnten Ermäßigungen nicht ausbleiben: nicht Armut konnte selig gesprochen werden, sondern nur „geistliche" Armut, nicht Hunger, sondern Hunger „nach Gerechtigkeit" (Matth. 5, 3. 6); Jesus hat aber weder das eine nach das andere getan, sondern er hat die Armen, die Hungernden, im Grunde aber immer dieselbe Art Menschen ob ihrer Erbschaft gepriesen. Zeugen sind sie ihm einer inneren Haltung, nicht Repräsentanten verschiedener Tugenden. „Habe diese Haltung zu Gott" — das ist der Imperativ, der aus dem prophetischen Ruf im Lukas-Evangelium klingt; „sei so und so" — das ist die Forderung der Tugendtafel bei Matthäus. Dieses Verständnis ist uns ganz

geläufig bei der Geschichte, die Jesus vom Pharisäer und Zöllner erzählt (Luk. 18, 9—14); Ethos soll im Zöllner verbildlicht werden, nicht Ethik, denn Ethik ist bei ihm gar nicht vorhanden. Wesentlich ferner liegt unserem immer auf die Gemäßheit des Bildes bedachten logischen Verstehen die Paradoxie des Haushalter-Gleichnisses (Luk. 16, 1—8). Wer freilich nach Beispielen von Ethik sucht, wird bei diesem Spitzbuben enttäuscht; und weil es sich um eine wirkliche Parabel handelt, das Bild also in anderem Bezirk liegt als der Sinn, den die Deutung ihm gibt, läßt sich auch nicht ohne weiteres ein Ethos von der Geschichte ablesen. Man findet es erst, wenn man die innere Haltung des betrügerischen Verwalters in der Krise seines Amtes auf die Haltung der Menschen in der Weltkrise überträgt. „Es war einmal ein reicher Mann, der hatte einen Verwalter. Und den verklagte man bei ihm, weil er seines Herrn Vermögen verschwende. Da rief ihn der Herr und sprach: Was muß ich von dir hören? Nun sollst du Abrechnung halten, denn du kannst nicht in deiner Stelle bleiben. Da überlegte der Verwalter: Was soll ich tun, wenn der Herr mir das Amt nimmt? Graben kann ich nicht, zu betteln schäme ich mich — halt, ich hab's, was ich tue; die Leute sollen mich schon zu sich ins Haus nehmen, wenn ich um mein Amt komme. Und er ließ alle Schuldner seines Herrn einzeln kommen und fragte den ersten: Was bist du meinem Herrn schuldig? Der sagte: Hundert Maß Öl. Er antwortete: Nimm hier deinen Schein, setz dich hin und schreibe einen neuen über fünfzig. Dann sprach er zum zweiten: Wieviel schuldest du? Der sagte: Hundert Malter Weizen. Drauf er: Nimm deinen Schein und schreibe einen über achtzig." Der Betrüger fühlt sich entlarvt und verzichtet darauf, sich an sein Amt zu klammern; er läßt fahren, was unhaltbar ist, und sichert sich durch neuen Betrug den Weg in die Zukunft. Das ist, in anderer Weise geübt und auf völlig andere Ziele gerichtet, dieselbe Entschlossenheit, die Jesus in der kritischen Weltenstunde verlangt. Je krasser das Bild, um so anstößiger und eindringlicher die Forderung. Und die Paradoxie des Gleichnisses wird geradezu auf eine Formel gebracht, wenn es zum Schluß heißt, Jesus habe dem schlechten Verwalter Beifall gezollt, „weil er klug gehandelt hatte; denn die Kinder der Welt sind unter sich klüger als die Kinder des Lichtes".

Hier wie bei fast allen größeren Gleichnis-Erzählungen Jesu ist nicht ein sauberer logischer Vergleich, sondern die Erregung von Affekten der Parabelrede wesentlichstes Ziel. Wir empfinden die echt menschliche Freude des Vaters über den verlorenen Sohn und wagen aus dieser Empfindung heraus nicht mehr mit Gottes Barmherzigkeit zu rechten;

davon aber kann keine Rede sein, daß die göttlichen Motive durch die Herzlichkeit des Vaters zu seinem Sorgenkind, also durch eine liebenswerte Menschlichkeit, erklärt würden. Wir fühlen das Beschämende in dem Verhalten des Knechtes, der, selbst eben der Schuldhaft entgangen, den Mitknecht um kleiner Schuld willen grausam büßen läßt; und im Bewußtsein eigenen Mangels will uns nun der Vorwurf gegen den Mitmenschen nicht über die Zunge — so wirkt das Gleichnis, aber es gibt keinen Aufschluß über die zeitliche Folge göttlichen und menschlichen Vergebens. Wir erleben, wie inständige Bitten einer armen Witwe den ungerechten Richter bezwingen; und wir empfinden dabei instinktiv das innere Recht auch der scheinbar vergeblichen Bitte zu Gott, aber wir lehnen es ebenso instinktiv ab, Gott diesem Richter gleichzusetzen. So stellen sich diese Gleichnisse den paradoxen Worten wie den Heilungstaten Jesu an die Seite: immer weisen sie über den Einzelfall hinaus auf einen ihnen allen gemeinsamen Grund überzeitlichen Lebens, auf eine Haltung hinter allem Verhalten, auf ein Ethos hinter aller Ethik, ein Sein hinter allem Tun. Und wenn Jesus in Paradoxen und Gleichnissen mehr stößt als lehrt, mehr wertet als aussagt, so ist dieses sein innerstes Sein die Ursache: selbst ganz unter dem Ernst der göttlichen Nähe stehend will er andere durch Ärgernis, Rätselhaftigkeit und Härte in diesen Ernst hineintreiben. Lehren kann man Gottes Nähe nicht; sie muß den Menschen überwältigen. Darum bezeugt sie Jesus wirkend und redend, aber er gibt nicht Schilderung, Lehre, Gebot.

Er gibt kein Gebot, auch wenn er in der dem Juden geläufigen Form des Gebotes, der Mizwa, redet. Zu dieser Form gehört nicht nur der Imperativ, sondern auch die Auseinandersetzung mit der alten Praxis: „ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist." Es gehört zu ihr auch der Lohngedanke, an dem Jesus zwar bei anderer Gelegenheit Kritik übt, der aber im Rahmen eines Gebotes die gegebene Form ist, an das Reich zu erinnern. Statt zu sagen „und solche Menschen kommen ins Gottesreich" schließt Jesus seinen Imperativ: „und der Vater wird dir's vergelten" (Matth. 6, 4. 6). Aber es wäre überhaupt ein sehr ungenügendes Verständnis dieser Imperative, wollte man in ihrer buchstäblichen Erfüllung als „Gebot" die eigentliche Meinung Jesu erblicken. Jesus will in manchen Fällen gewiß auch diese buchstäbliche Erfüllung (in anderen will er sie gerade nicht), aber er will immer — mehr. Und auch wenn jene Erfüllung seine Meinung vollständiger deckte als es der Fall ist, so würde sie doch auf einem grundsätzlichen Mißverständnis beruhen, denn Jesus will nicht mehr in diese Welt hinein Befehle geben. Das Ende der Welt und das kommende Reich vor Augen gebietet er, nicht um etwas in der

Welt hervorzubringen, sondern um in den Hörern die Haltung zu schaffen, aus der das Gebotene hervorgehen kann. Diese Haltung aber ist überzeitlich und hängt nicht mehr mit den Bedingtheiten der Welt zusammen. Was ich über die Bedeutung des Endglaubens im Evangelium gesagt habe, gilt hier in verstärktem Maße. Nicht Ethik, sondern Ethos, nicht Handeln in der Welt, sondern Sein im Angesicht der kommenden Welt ist die Forderung Jesu.

Da der Ausdruck dieser Gebote keinerlei Bedingtheit leidet und durchaus nicht auf die Möglichkeiten dieser Welt abgestellt ist, so kann auch er paradox werden und sich in Unmöglichkeiten übersteigern. Dann sieht man deutlich, daß hier eine scheinbare Gesetzlichkeit die wirkliche Gesetzlichkeit ad absurdum führt.

Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: du sollst nicht töten
und wer tötet, soll dem Gericht verfallen sein.
Ich aber sage euch:
Schon wer seinem Bruder zürnet, soll dem Gericht verfallen sein,
und wer zu ihm sagt: du Simpel!, soll dem Hohen Rat verfallen sein,
und wer gar sagt: du Lump!, der soll dem höllischen Feuer
verfallen sein. (Matth. 5, 21. 22.)

Wenn man dies Wort als Gebot deuten würde, so zöge schon das grobe Schimpfwort die höchste Strafe nach sich. Für Tatbeleidigung, Totschlag und Mord wäre dann keine Steigerung der Strenge mehr möglich. In diesem Sinn kann also jene Klimax nicht gemeint sein. Sie würde ja sonst auch nur eine Verschärfung alttestamentlicher Bestimmungen bedeuten; die Schraube würde um ein paar Windungen fester angezogen. Solange man bei der Deutung des Wortes auf der Ebene der Gesetzlichkeit verbleibt, kommt man über diesen Widersinn einer Strenge, die vor jedem schweren Vergehen versagt, nicht hinaus. Wenn wir nicht durch die Überlieferung von Kirche und Schule auf diese Ebene schier festgebannt wären, so würde es keines Wortes bedürfen, um den Sinn des Spruches klarzustellen. Denn ihn empfindet jeder, der die Worte als Anstoß, als Motiv, als Impuls auf sich wirken läßt, nicht als Lehre, Gesetz, Ethik: schon beim Zürnen fängt die Sünde an, und die Steigerung des Affektes mehrt sie. Nicht einen Katalog irdischer und himmlischer Strafen hat Jesus geben wollen, sondern eine — in der Ausmalung der Strafen paradoxe — Schilderung schuldhafter Gesinnung. In ähnlicher Weise zugespitzt und paradox im Ausdruck ist der Spruch vom Fasten: „wenn du aber fastest, so salbe dein Haupt und wasche dein Angesicht“ (Matth. 6, 17) d. h. stelle dich, als ob du zum Mahle gingst. Dies ist natürlich

kein Befehl zur Verstellung und Täuschung, sondern eine Umschreibung des Impulses, nicht mit der eigenen Frömmigkeit zu prahlen. Zu umschreiben, ahnen zu lassen ein Letztes, Innerstes, für das es keinen adäquaten Ausdruck gibt — das ist überhaupt das Ziel dieser Worte, das Gebot ist nur die Form, in der sich solche Andeutung am eindrücklichsten, weil am ärgernis- und anstoßreichsten vollzieht.

Es ist ein weites Gesichtsfeld, das sich hier auftut. Die ganze sogenannte Ethik Jesu, d. h. die Summe aller von ihm überlieferten Imperative erweist sich nun nicht als eine Sammlung von Geboten, sondern als eine große und nach der Gelegenheit immer erneute Variation des Ethos, das allem Reden Jesu zu Grunde liegt. Es handelt sich nicht um das Tun des wörtlich Gebotenen; denn die buchstäbliche Ausführung des Befehls — bisweilen möglich, bisweilen schwer oder unmöglich — wäre jedenfalls immer unzureichend gegenüber dem, was Jesus meint: es ist das Sein, aus dem beides, Befehl wie Ausführung, hervorgehen müssen. Dieses Sein wird ausgelöst durch den kritischen Moment der Weltwende, durch das Bewußtsein der Nähe Gottes, aber es ist selber von Zeit und Welt unabhängig, weil gegründet in der anderen, überzeitlichen Welt, die wir Ewigkeit nennen. Alle Forderungen Jesu, ob sie nun als ausführbare Regeln oder als überspitzte Imperative erscheinen, wollen im Grunde auf das eine Ziel hinaus, dieses neue Sein zu erwecken. So steht jedes Gebot Jesu, das scheinbar alltägliche wie das fremdartig schwierigste, auf dem immer neuzeugenden und alle tragenden Grunde des Endglaubens: Gott ist nahe, nun fallen alle Bedenken und Bedingtheiten, nun ist nur eines not, nun sei, lebe, handle nur im Blick auf dies eine!

Was den Hörer Jesu erfüllt, ist also nicht eine neue Weltanschauung, ein neuer Grundsatz, eine neu aufgetauchte Weisheit, sondern es ist der von der überwältigenden Nähe Gottes ausgelöste Affekt, der nun auch andere Affekte umbiegt, veredelt oder erweitert. „Wenn jemand dich auf die rechte Wange schlägt, so halte ihm auch die andere hin“ bedeutet in diesem Sinn eine Abbindung des Affektes, der auf Vergeltung drängt. Es ist also kein Grundsatz des persönlichen Lebens (noch viel weniger des staatlichen), sondern die Andeutung eines anderen Affektes, der das Böse mit Gutem überwindet. Die aus unserer intellektuellen Einstellung hervorgehende Sucht, überall in den Worten Jesu sittliche Grundsätze zu finden, hat auch die Deutung der Sprüche von Feindes- und Nächstenliebe in die Irre geführt. „Liebet eure Feinde“ bedeutet keine selbstwertige sittliche Sonderleistung, die mit ihrer Verneinung natürlicher Instinkte eine Art Askese darstellen würde. Bei dem Worte „Feind“ denkt der Jude nicht zunächst

an den bösen Nachbar, auch nicht an den Nationalfeind in unserem Sinn, sondern — das will und kann aus dem Wesen des Nomismus begreiflich gemacht werden — an den Gottesfeind, d. h. an die Gottlosen und Nichtisraeliten, die den ungerechten Weltlauf in sich verkörpern, weil sie den Frommen vergewaltigen und unterdrücken und so die gerechte Sache Gottes niederhalten. Und aus berechtigter Empörung geht dann „gerechter" Haß hervor, der auch im Gebet laut wird: „den Verfolgern sei keine Hoffnung, das Reich des Übermuts entwurzle rasch in unsern Tagen" (aus dem jüdischen Achtzehnbitten-Gebet). Was Jesus diesem Affekt entgegenstellt, ist nicht die Sonderleistung der Feindesliebe, sondern die Größe des Liebesaffekts, der sich entzündet hat an der Nähe Gottes, und nun wirklich unbedingt geworden ist, über menschliche Bedenken und Berechnungen erhaben. Auch menschliche Feindschaft darf keine Schranke sein für Liebe, die aus einem neuen Lebensgrunde hervorbricht; es darf überhaupt — wie beim barmherzigen Samariter — keine menschliche Grenze geben für den von diesem Affekt Ergriffenen, denn diese Liebe, ausstrahlend aus Gottes Liebe selbst, hat allein in sich ihr Maß. Und so wird das Wort „Nächster" in jenem Samaritergleichnis völlig jeder Bestimmung und Berechnung entkleidet; es kann ein national und sozial Fernster ebenso Anspruch auf Liebe haben wie ein bluts- oder stammesnaher Freund.

Alle diese Imperative entziehen sich einer begrifflichen Festlegung, weil nur der Grund, dem sie entstammen, fest ist, sie selbst aber, den verschiedenen Gelegenheiten entsprechend, variabel sind. Der intellektuell eingestellte Abendländer, der in diesen Geboten die „Grundsätze" einer „Bewegung" sieht, steht vor einem Rätsel, wenn die Imperative einander zu widersprechen scheinen. Bisweilen mag die Trübung der Überlieferung, die Aufnahme unechten Gutes an solcher Gegensätzlichkeit schuld sein; oft aber trügt der Schein des Widerspruchs, und die innere Einheit ist vorhanden, läßt sich nur, weil sie tiefer innen liegt, intellektuell nicht deutlich machen. Es ist verständlich, daß Jesus vom Fasten „Gebote" gibt und doch selbst mit seinen Jüngern das Fasten nicht mitmacht; denn jene Imperative umschreiben ebenso wie diese praktische Weigerung die innere Haltung mit aller Eindeutigkeit. Es ist ebenso verständlich, daß Jesus in Worten stärkster Bindung vom Gesetz spricht und doch das Sabbatgebot der Gesetzeslehrer selbst übertritt. Er bricht es ja nicht um des Bruches willen, sondern weil — unter den jeweiligen Umständen — der Bruch den Willen Gottes besser ehrt als die Befolgung des Gebots. Dieses praktisch variable Verhalten bei innerlich unveränderter Einstellung wird vielleicht

am besten durch die kleine „apokryphe“ Erzählung veranschaulicht, die in keinem unserer Evangelien mehr Platz gefunden hat, sondern nur von einer Handschrift aufgenommen und bei Luk. 6, 4 eingefügt wurde: „am selben Tag sahe er einen, der arbeitete, wiewohl es Sabbat war, und sprach zu ihm: wenn du weißt, was du tust, bist du selig; wenn du's aber nicht weißt, bist du verflucht als Schänder des Gesetzes.“ Und gewiß gilt in diesem allgemeinsten Sinn und nicht bloß in geschlechtlicher Beziehung jenes tiefe Wort, das — wenn die allgemeine Deutung richtig ist — die Eunuchen als Bild und Beispiel für die Relativität alles Verzichtens schildert:

es gibt Verschnittene, die sind so von ihrer Mutter Leib gekommen,
und es gibt Verschnittene, die haben sich von Menschen so verstümmeln lassen,
und wieder gibt es Verschnittene, die taten es um des Himmelreichs willen. (Matth. 19, 12).

Diese Bedingtheit aller menschlichen Bindungen und Kasteiungen entstammt der Unbedingtheit des neuen Seins; nicht was sie an sich sind, ist die Frage, sondern ob sie in diesem Sein eingewurzelt sind.

Diese innere Unbedingtheit Jesu äußert sich auch zu anderen menschlichen Bindungen, etwa gesellschaftlicher Art, nur im Blick auf das eine, Große — Gottes Nähe — d. h. ohne auf das viele, was die Relativität des menschlichen Alltagslebens ausmacht, irgendwie Rücksicht zu nehmen. Auch wo er Worte über Ehe und Eid prägt, spricht er über die Zeit hinweg, in die Ewigkeit hinein. In dieser Luft gibt es keine Diskussion über psychologische Eheprobleme oder staatliche Rechtsbürgschaften, angesichts der Nähe Gottes gilt der Eid als schädlicher und abführender Umweg zur Wahrhaftigkeit und wird verworfen, gilt die Ehescheidung als Ehebruch und wird abgelehnt; auch hier gibt Jesus kein Gesetz, sondern die Anwendung des neuen Seins auf den einzelnen Fall; jenes Sein, nicht diese Anwendung ist ihm die Hauptsache. Auch das Wort, aus dem man besonders gern ein wohltemperiertes Maßhalten, eine reinliche Scheidung der Gebiete herausliest, „gebet dem Kaiser, was dem Kaiser zukommt, aber Gott, was Gott gehört“ ist weder ein Gebot der Billigkeit im Sinne des suum cuique noch gar ein Grundgesetz über das Verhältnis von Staat und Kirche; es ist auch den listigen Fragern gegenüber nicht Ausweg, sondern Rüge zu nennen: ihr Musterfrommen, befaßt euch mit politischem Fallenstellen und denkt nicht an den Einen, der von euch über alle Politik hinaus sein Recht fordert? Der erste Satz des Spruches ist eine wegweisende Geste hin zur Welt: dorthin gehört das Geld wie der

Kaiser, dessen Bild die Münze trägt; der zweite Satz umschreibt die andere Ebene, auf der weder Geld noch Kaiser noch politische Pflichten sichtbar sind. Auch hier heißt es wieder: „eins ist not!“ Dieses Wort selbst, das sich mir fast bei jeder Deutung eines Abschnittes aus dem Evangelium als Motto aufdrängt, steht in der Erzählung von Maria und Martha, Luk. 10, 38—42, und ist allerdings von Textüberlieferung und Auslegung mit manchem Behang nomistischer Art versehen worden. Es handelt sich aber offenbar nicht um eine Regel über die Einfachheit des Essens — eine solche wäre im Evangelium ohne Beispiel —, und auch nicht um Vorbilder, Typen, Temperamente; sondern einfach um das Zeugnis von der Nähe Gottes angesichts gut gemeinter persönlicher Fürsorge, um den Hinweis auf die andere Ebene, um die Unwesentlichkeit des alten Seins gegenüber dem neuen: „Martha, Martha, du sorgst und plagst dich um vieles, not aber tut nur eines. Das gute Teil hat sich Maria gewählt und das soll ihr nicht wieder entrissen werden.“

Die Wesenszüge des Evangeliums in Werk und Wort Jesu zu erhellen war die Aufgabe. Ich habe versucht, den Endglauben, das Bewußtsein von der Nähe des Reiches als den zeugenden Grund aufzuzeigen, dem alle Äußerungen Jesu in Rede und Tat entstammen. Dieser Endglaube ist weder bloß zeitgeschichtliches Überbleibsel noch bloß weltgeschichtlicher Irrtum (so gewiß das Weltbild dieses Glaubens zeitgeschichtlich und irrig ist), sondern er ist die Form, in der das neue Sein sich — überzeitlich, aber doch mit der höchsten Aktualität der nahenden Weltenstunde — in der Welt offenbarte. Aus diesem Grunde heraus lebt, redet und handelt Jesus; dieses Sein aus der Ewigkeit her will er mitteilen — nicht in umfassender Weltmission an alle, sondern einstweilen, bis das Reich kommt, an erschlossene Menschen, als Zeugnis und Bürgschaft der Nähe Gottes.

Wenn es das Wesen solchen schöpferischen Seins zu beschreiben gilt, muß der Begriffsapparat geistesgeschichtlicher Darstellung notwendig versagen, denn er ist nur auf die Erfassung intellektueller Vorgänge eingestellt. Aber es versagt der Wortschatz unserer Sprache überhaupt. Denn Jesus hat das neue Sein nicht gelehrt, sondern gebracht und offenbart; seine Hörer haben nicht von ihm gelernt, sondern ihr eigenes Sein an dem Jesu entzündet; was auf sie gewirkt hat, war nicht Gebot, Weisheit, Handlung, sondern der tiefste Lebensgrund, der jene für das Evangelium bezeichnenden Affekte und Impulse hervorbrechen läßt und sich in Wort und Tat symbolhaft kundgibt. Darum ist es unwichtig, wie eine geschichtliche Darstellung diesen Lebensgrund benennt, ob „neues Sein“ — wie ich es

tue, andeutend und der Schranken solcher Andeutung völlig bewußt —, ob Leben aus Gott, schöpferisches Leben oder wie immer; es gibt keine Formel, die die Sache deckt; und wer sich darüber verwundert, mag sich dessen erinnern, daß dieser Fall in der Geistesgeschichte immer dann eintritt, wenn ein Vorgang oder eine Erscheinung nicht auf der dem beschreibenden Wort zugänglichen intellektuellen Ebene liegt: auch für Buddha oder den heiligen Franz gibt es keine Formel.

Weit wichtiger als die Benennung und Beschreibung jenes zeugenden Grundes ist seine Erfassung im Symbol. Jesus hat selbst ein Symbol gefunden, um mit ihm anzudeuten — nicht was er „will", denn er „will" nichts in der Zeit, — sondern was er in Wort und Werk meint und was er offenbart. Denn solche überragende Symboldeutung messe ich der Szene zu, in der Jesus die Kinder segnet. „Lasset die Kinder zu mir kommen und wehret ihnen nicht; denn solche sind es, denen das Gottesreich gehört. Wahrlich ich sage euch: wer das Reich Gottes nicht wie ein Kind empfängt, der kann nicht hinein kommen." Die Art des Kindes, die in Vertrauen und Neigung ganz hingegeben kein Irrlichtelieren kennt und keine Bedenken, diese Art, die schöpferisch ist, weil sie unbedingt ist und von den engenden Bedingtheiten des Lebens noch frei, verbildlicht die neu zu schaffende Unbedingtheit, die aus dem Bewußtsein der Nähe Gottes stammt. Keinerlei Sentimentalität darf das Bild trüben; weder Kindesunschuld noch Kindesspiel paßt in die mit ungeheurem Ernst geladene Atmosphäre des Wortes „Gottesreich"; allein das Unmittelbare im Kind ist ein Bild des neuen Seins; diese Ursprünglichkeit, in jene Atmosphäre übersetzt, ist es, was das Evangelium als Forderung wie als Gabe offenbart. Wieder aber versagt sich die Sprache, wenn man jene Atmosphäre des Gottesreichsglaubens — soweit sie Glauben und nicht „eschatologische Vorstellungen" enthält — beschreiben will. Von dem geschichtlichen Inhalt des Wortes „Reich Gottes" ist schon die Rede gewesen; sein übergeschichtlicher Gehalt läßt sich am ehesten erfassen, wenn man nach der Art der Gottesbeziehung fragt, die ihm eigen ist. Was an der Predigt vom Reich so erschütternd und aufweckend wirkt, ist der Vorgang, daß Gott, seine Forderungen und Verheißungen, aber auch seine ganze Ewigkeit in das Leben selbst hineintreten. Wirklich sind sie sonst nur im Kultus, in der eigens für sie eingerichteten Lebensprovinz, in der heilige Menschen — unheilige nur nach Vornahme von Heiligkeitsriten — heiligen Dienst versehen. Nun wird mit der Wirklichkeit Gottes unbedingter Ernst gemacht; heute oder morgen, so heißt es, wird Gott in diesem Leben drin stehen; was wird mit dir? Wir sehen deutlich, wie der End-

glaube jenes Bewußtsein und diese Frage hervorgebracht hat; wir sehen aber auch, daß trotz einer theoretisch festgehaltenen Eschatologie diese Frage sich allmählich wieder beruhigen kann; und sehen endlich, daß auch bei völliger Änderung der Vorstellungen und des Weltbildes die Frage sich immer wieder mit urchristlichem Ernst erhebt. Es handelt sich also um etwas, was von dem Vorstellungskomplex, den wir Eschatologie nennen, unabhängig ist, und, wenn es auch oft in aktueller Zuspitzung auf ein „Jetzt" oder „Bald" auftritt, auch in minder bewegten Zeiten nicht mehr völlig zur Ruhe kommt: die Gegenüberstellung von Menschenseele Menschenleben Menschengeschick mit der Wirklichkeit Gottes, das Messen aller menschlichen Dinge mit seinem Maß, das Gericht über die Zeit durch die Ewigkeit.

Der kirchliche Sprachgebrauch ist mit all diesen Worten so verschwenderisch umgegangen, daß es uns nicht leicht wird, den ungeheuren Ernst des Evangeliums aus ihnen herauszuhören. So können auch sie nur als Andeutungen dessen genommen werden, was seit dem Erscheinen dieser Botschaft in der Welt diese Welt nicht mehr völlig „Welt" sein läßt, weil als dauerndes Moment der Unruhe, des Andersseinmüssens, der Hinweis auf die Wirklichkeit Gottes vorhanden ist. Und weil dieser Hinweis denen, die von ihm erfaßt werden, ein anderes Sein, gewurzelt auf außerweltlichem Grunde, verleiht, darum bringt diese Spannung nicht nur Qual und Zwiespalt, sondern auch Segen und Heil. Die Antithese, die sich in der Überlieferung findet, zwischen den Drohworten vom Unfrieden — „meint ihr, daß ich da bin auf Erden Frieden zu bringen? Nein, sage ich euch, sondern Zwiespalt" (Luk. 12, 51) — und den Heilrufen der „Seligpreisungen" oder dem Engelchor der Weihnachtslegende ist nicht zufällig, sondern stellt den zu Recht bestehenden Gegensatz zwischen kritischen und schöpferischen Elementen des Evangeliums dar. Die Empfindung dieses Gegensatzes gehört zum Wesen des neuen Seins, wie es mit Jesus in die Welt gekommen ist: die ehrfürchtige Scheu vor dem Gott, der als furchtbar richtende Wirklichkeit über der Welt steht, in der wir leben, und das liebende Vertrauen zu dem Gott, der uns in seiner ewigen Welt verwurzelt und uns damit den Schranken, Schrecknissen und Gerichten dieser Welt enthebt. Daß dieser ganze Gegensatz nicht auf modernem Anempfinden beruht, läßt sich zeigen: denn er ist schon dem Endglauben in seiner ursprünglichsten, mit dem alten Weltbild verklammerten Form eigen. Die Jesusjünger der Urzeit sehen vor sich die apokalyptischen Schrecken des „kommenden Zornes", aber sie sind gewiß,

daß sie in diesem so fürchterlich hereinbrechenden Reich zu Tisch liegen werden mit Abraham, Isaak und Jakob.

Auch für diese Haltung Gott gegenüber mit ihrer Spannung zwischen Scheu und Vertrauen, mit ihrer Gleichzeitigkeit von Ferne und Nähe, hat das Evangelium ein Symbol. Es ist das Vaterunser, kein Bild, sondern ein Dokument, aber ein solches, dessen Text vielfach gebraucht und mißbraucht worden ist, und den man dabei variiert und korrigiert hat. Infolgedessen und infolge der mit dem Vielgebrauch verbundenen Abnutzung ist die dokumentarische Art dieses Gebetes häufig verdunkelt worden, so daß der, dem die Worte vertraut sind, diesen Sinn des Vaterunsers sich erst zum Bewußtsein bringen muß. Die ursprünglichste Zahl der Bitten bietet das Lukas-Evangelium nach dem Text der alten Handschriften (im Wortlaut dagegen ist aus philologischen Gründen bisweilen die Matthäus-Überlieferung als die minder geglättete vorzuziehen). Denn wenn der Text des Matthäus mit seiner heiligen Sieben in der Zahl der Bitten und mit seinem kultisch-feierlichen Drei-Bitten-Präludium der älteste wäre — es wird von ihm noch die Rede sein —, so könnte man nicht verstehen, wie es zu der Verkürzung hätte kommen können, die wir bei Lukas lesen. Und wenn der alte Text am Anfang eine Bitte um den heiligen Geist gehabt hätte, wie sie bei einigen Zeugen zu lesen ist, so wäre deren Entfernung vollends unerklärlich; denn sie wäre ja in einem Gebet, das dem Wortlaut nach jeder Jude beten kann, das einzige Zeichen ausgeprägter Christlichkeit und darum für die Kirche von unschätzbarem Wert gewesen. So wird man in dieser Bitte eine Zutat und in dem Sieben-Bitten-Text des Matthäus-Evangeliums, das auch sonst die heilige Sieben bevorzugt, Auffüllung zu erkennen haben. Der alte Text aber bietet in sinngemäßer Übertragung diesen Wortlaut:

Vater, dein Name sei heilig!
Laß dein Reich kommen
Gib uns heute Brot bis morgen
Und erlaß uns unsere Schuld
wie wir sie unsern Schuldnern erlassen
Und führe uns nicht in Versuchung.

Im Anfang des Gebetes ist es die Bitte um das Reich, auf der alles Gewicht liegt. Sie hat den Sinn, den das Wort Reich in Jesu Munde nahe legt; sie bittet um die Neugestaltung der Welt durch Gott. Diese Bitte spricht auch der Jude von heute und einst, wenn er in dem sehr alten, „Kaddisch“ benannten Gebete sagt: „möge er herbeiführen sein

Reich bei euren Lebzeiten und in euren Tagen und bei Lebzeiten des ganzen Hauses Israel." Nicht der Wortlaut ist es, der Jesus vom Judentum unterscheidet. Aber die Ausführlichkeit der jüdischen Bitte zeigt ihre Atmosphäre: für sich, für die Gemeinde, der er angehört, erfleht der Beter das Kommen des Reiches. Auch dies ist als Gedanke dem Kreise Jesu sicherlich nicht fremd, aber es wird im Vaterunser nicht betont. Von Abzweckung wird geschwiegen, und die Kürze der Bitte weist die Gedanken in kosmische Weite.

Die voraufgehende Bitte um Heiligung des Namens könnte dem Wortlaut nach dasselbe bedeuten. Denn nach jüdischem Sprachgebrauch heiligt Gott selbst seinen Namen, wenn er den bösen Lauf der Welt ins Gegenteil verkehrend seinem bedrängten Volke Recht schafft. Aber das Evangelium, in dem diese Redeweise nicht überliefert ist, würde dann kaum diese Bitte vor die nach Wort und Sinn wichtigste Reichs-Bitte stellen. Gerade der jüdische Sprachgebrauch erlaubt auch die Beziehung der Bitte auf die Heiligung des Namens durch Menschen. Freilich an rechtschaffenes Handeln ist hier nicht gedacht; Jesus, dem das Betonen der Leistung vor Gott so fremd war, hat seine Jünger nicht als erstes bitten gelehrt: gib, daß wir gute Werke tun. Aber das Heiligen des göttlichen Namens kann auch geschehen, indem man sich Gott im Gebete naht. Und auch dieser Sinn ist dem Judentum nicht fremd (wenngleich der Jude sich Gott anders „naht" als der Jünger Jesu), liegt also geschichtlich im Rahmen dessen, was den Hörern Jesu möglich und verständlich war. Dann aber ist diese „Bitte" in Wahrheit der Eingang des Gebets, der kurzen kultfernen Anrede Vater gesellt und ihrer Herzlichkeit den Ton der scheuen Ehrfurcht beifügend: der Beter gedenkt, indem er Gott mit dem traulichsten Namen wie aus der Nähe anredet, der ungeheuren Ferne und der überwältigenden Größe, mit der Gottes Wirklichkeit ihm gegenüber steht. So fügen sich schöpferische und kritische Elemente des Evangeliums in dieser Anrede zusammen: der Beter will nicht „Vater" sagen, ohne den Ernst der Wirklichkeit Gottes zu spüren. Die Wunschform, mit der er diesem Gefühl Ausdruck verleiht, ist keine Bitte, das Bitten beginnt mit der Nennung des Reiches (und darum habe ich in der Übertragung die beiden ersten Sätze dadurch von einander getrennt, daß ich die Reichsbitte aus der neutralen intransitiven Form, die ihr Jesus jüdischem Gebetsbrauch entsprechend gab — „es komme dein Reich" — in direkte und darum nach unserem Gefühl bittmäßigere kausative Form transponiert, die Namens-Bitte aber in der Neutralität des ursprünglichen Wortlauts belassen habe).

Die Mitte des Gebetes bildet die Bitte ums Brot, noch nicht in

dem wundervollen Weltsinn von Luthers Erklärung zu verstehen, sondern im Geist jener idealen Freiheit, wie sie der Endglaube allen Gütern der Welt gegenüber gibt: schenke uns auf der noch kurzen Wegstrecke, was wir noch nötig haben; und das ist — da die relative Bedürfnislosigkeit des „Fahrenden" ebenso wie die Situation des Endglaubens mit Dauergütern nicht mehr rechnet — nur einfach die nötige Nahrung, Brot über Nacht, Brot „bis morgen" (auf diese Weise deutet eine alte aramäische Rückübersetzung den Ursinn des noch immer nicht sicher erklärbaren griechischen Wortes an, für das Luther nach dem Vorgang der alten Lateiner sein klassisches „täglich" Brot einsetzte).

In kirchlich-dogmatischer oder liturgischer Gestaltung, auch im Gebet einer nomistischen Religion wäre längst von der Sünde des Menschen die Rede gewesen. Hier, wo alles zuerst auf Gottes Wirklichkeit ankam, ward nur Abstand und Unwürdigkeit des Beters in dem Wort von der Heiligung des Namens zum Ausdruck gebracht, und nun erst, da sich der Blick der Welt zugewendet hat, trifft er eigene und fremde Schuld. Denn als Angelegenheit der Weltverstrickung erscheint die Sünde; darum kann der Schuldner die Bitte nicht aussprechen, ohne derer zu gedenken, denen er Gläubiger ist. Und der Schluß des Gebetes setzt die Schuld-Bitte in die Zukunft fort; denn Bewahrung vor künftiger Sünde ist das Erbetene, nicht etwa Bewahrung vor „Anfechtung" im Sinn von Trübsal und Not. Jesus konnte, des kommenden Endes und der mit ihm verhängten Bedrängnis gewärtig, seine Jünger nicht um das Ausbleiben dieser Fährlichkeiten bitten lassen. Wohl aber sollten sie, die eben erst für das Reich Geretteten, um Bewahrung vor Fall und Abfall bitten. Auch das ist jüdischem Beten geläufig; schon im Talmud (Traktat Berakoth 60^{b} des babylonischen Talmuds) wird ein Gebet überliefert, dessen Worte sich bis heute im jüdischen Morgengebet erhalten haben: „bring uns nicht in die Gewalt der Sünde, nicht in die Gewalt der Versuchung und nicht in die Gewalt der Schande." Auch hier denkt der Beter bei der gegenwärtigen Schuld an die Möglichkeit der künftigen.

Solche jüdische Parallelen vermögen den Interpreten des Gebets bei der Findung des Wortsinns zu unterstützen. Aber sie helfen noch weiter. Sie zeigen, daß der Jude jeden Satz des Vaterunsers beten kann, daß also das Wesen des neuen, von Jesus gebrachten Gottesverhältnisses nicht in einem neuen Wort oder einem neuen Begriff liegt, den Jesus entdeckt hat. Das Unterscheidende ist allein die andere innere Einstellung, also etwas, was gar nicht auf der Ebene intellektueller Vorgänge zu suchen ist. Auch dies zeigen jene Parallelen. Von der Ausführlichkeit der Reichs-

bitte im „Kaddisch“ war bereits die Rede. Und vor der Bitte gegen Sünde und Versuchung steht in jenem alten jüdischen Gebet die Erwähnung der Thora und der Mizwoth, der Lehre und der Gebote. Daß sie bewahrt werden, ist der Wunsch des jüdischen Frommen, muß es sein, weil seine Leistung in dieser Bewahrung sein Gottesverhältnis bestimmt. Im Munde Jesu sind jene Bitten wiederum nicht adäquater Ausdruck, sondern Umschreibung und Andeutung dieses Verhältnisses, nicht Verkörperung eines Gesetzes: so sollst du beten — sondern Symbol für die niemals in Worten restlos darzustellende Forderung: so sollst du sein!

Dieser Symbolwert ist es, der die dokumentarische Art des Vaterunsers ausmacht. Die Welt tritt nur in den Gesichtskreis des Beters, soweit sie das neue Leben mit Sorge hemmen oder mit Sünde zudecken kann. Allem voran aber steht die Hauptbitte, in der der Beter sich mit Gottes Willen einig weiß, in der er wünscht, was Gott beschlossen hat, und in der er ohne sich mit dem Gedanken an das Wie zu beschweren, spricht: es komme dein Reich! So umschließt der Bezirk dieses Gebetes die drei Gedanken, Reich — Sorge — Sünde, aber der Gedanke an das Reich ist der wesentliche, denn jene zwei sind nur da, weil dieser eine not tut.

Es ist das Gebet des neuen Seins in der Nähe Gottes, des Seins, das mit Jesus in die Welt gekommen ist. Aber es ist nicht das Gebet einer frommen Kultus-Gemeinschaft, einer Religion im soziologischen Sinn, wie die Christen sie bilden. Denn eine solche hat eine Welt-Atmosphäre um sich, hat Nöte, aber auch Aufgaben und Ziele in der Welt. Davon wird später noch die Rede sein. Aber schon hier tut es not, den Unterschied zwischen dem außerweltlichen und überzeitlichen neuen Sein und der Christlichkeit innerhalb von Welt und Zeit ins Auge zu fassen und den Unterschied nicht einfach als Verderbnis, aber auch nicht als auf Entfaltung beruhende Ausweitung zu verstehen, sondern als tiefgreifende, aber mit der Welt-Atmosphäre notwendig gegebene Veränderung. Nichts ist dafür bezeichnender als die erweiterte Form des Vaterunsers, wie sie sich in der Bergpredigt des Matthäus-Evangeliums findet.

Unser Vater, der du bist im Himmel

Dein Name werde geheiligt
Dein Reich komme
Dein Wille geschehe
auf Erden wie im Himmel

Gib uns heute unser täglich Brot

Und erlaß uns unsere Schuld
wie wir sie unsern Schuldnern erlassen
Und versuche uns nicht durch Anfechtung
Sondern errette uns von allem Bösen.

Drei Veränderungen fallen ins Auge; sie bestehen in der Erweiterung der Anrede und in der Einfügung der dritten wie der siebenten Bitte. Jede von ihnen hat ihre besonderen Folgen für den Aufbau des Gebetes. Die Anrede ist förmlicher, und sie ist dadurch kultischer geworden. Der Rabbine nennt Gott den „Heiligen, gepriesen sei Er". Etwas Ähnliches sagen die Worte „der du bist im Himmel", die von der Überweltlichkeit Gottes reden und damit — neben dem Wort der Nähe „Vater" — die Ferne betonen. Dann ist aber die Namens-Bitte nicht mehr Ausdruck der kultischen Scheu; sie ist ersetzt und tritt nun gleichen Wertes und gleichen Tones zu der Reichs-Bitte. Dieser aber ist eine neue Bitte gesellt, vielleicht dem Wortlaut nach aus Jesu Gethsemane-Gebet entnommen, dem Sinn nach aber sicher keine Bitte der Ergebung in den göttlichen Willen; denn hier steht sie nicht wie in Gethsemane im Gegensatz zu dem vorher ausgedrückten eigenen Willen des Beters, sondern sie geht einig mit der vorherigen Bitte, die ja auch nur auf den göttlichen Plan und Willen gerichtet ist. Und sie erklärt diese „Reichs"-Bitte und gibt ihr einen Weltsinn, den sie ursprünglich nicht gehabt hat. Denn wenn Gottes Wille auf Erden geschehen soll „wie im Himmel", so redet hier nicht der Endglaube, der den Himmel auf die Erde herniederzwingt, sondern schaffensfreudiger Aktivismus, der die Erde nach dem Vorbild des „Himmels" ethisch umgestalten möchte. Im Geist solcher Gesinnung aber wandelt sich auch der Inhalt der Namensbitte. Den kultischen Dienst, den sie früher getan, erfüllt nun die erweiterte Anrede; so wollen die zur wirklich „ersten Bitte" gewordenen Worte ohne Zweifel die Heiligung Gottes im menschlichen Tun überall auf Erden treffen; daß der jüdische Sprachgebrauch von der „Heiligung" des göttlichen Namens auch dieses Verständnis nahelegt, habe ich schon gezeigt. Daß die Reichs-Bitte aber, zwischen die verselbständigte erste und die neue dritte Bitte gestellt, die ausschließliche Beziehung auf den Endglauben behalten könnte, ist unmöglich. Hier kündigt sich der neue christliche Gebrauch des Wortes „Reich Gottes" an, wie er auch sonst im Matthäus-Evangelium bezeugt ist; es ist die Herrschaft Gottes in dem Menschen gemeint, ein verchristlichter Kosmos,

nicht die Verdrängung der alten Welt durch eine neue. So baut sich nun in großartiger, kultisch-feierlicher Dreiheit der Eingang des Gebetes auf: drei Bitten, alle drei Variationen des einen Themas, durch das Gott auf die Welt bezogen wird. Der Beter bittet zuerst für Gottes Sache in dieser Welt, wie sie durch das bereits sichtbar gewordene Eintreten der Ewigkeit in die Zeit begründet ist (wir haben in diesem Text nicht das Gebet Jesu vor Entscheidung seiner Sache, sondern das Gebet der Christen, denen die Offenbarung bereits kund geworden!). Er betet, daß Gottes Name, d. h. sein offenbartes Wesen, erscheine als das, was er ist: heilig, daß Gottes Herrschaft sich durchsetze in der Welt und daß also nach Gottes Willen von den Menschen gelebt werde.

Es ist kein Zweifel, daß in solcher Umgebung auch die Brot-Bitte trotz unveränderten Wortlauts einen neuen Sinn gewinnt. Sie dient nicht nur der Wegräumung der Weltsorge aus dem Gesichtskreis eines Beters, dem die Welt versunken ist, weil ihr Ende sich naht; sondern alle Weltsorge eines Beters, der mitten in der Welt steht und mit ihrer Dauer rechnet, erhält in ihr das Wort. Ein wenig wird dieser Blick auf die Welt und ihr Weiterbestehen in dem Wortlaut betont, der bei Lukas erhalten ist: „unser Brot bis morgen gib uns täglich.“ Aber erst das evangelische Christentum Luthers, das mit der Tatsächlichkeit der Welt Ernst machte, hat den Weltsinn dieser Bitte in Worten zu kommentieren gewagt: „alles was zur Leibes Nahrung und Notdurft gehört“ und hat in der berühmten Aufzählung das Gebiet des Weltlichen umschrieben. Diese Erklärung ist, wie zu Luthers Zeit selbstverständlich, rein agrarisch eingestellt und nennt aus sehr begreiflichen Gründen gut Wetter und getreue Nachbarn; wer sie lebendig versteht, wird sie darum immer wieder in geänderte Wirtschaftsverhältnisse umdenken müssen. Um der andern Betonung der Brotbitte auch äußerlich Ausdruck zu verleihen, habe ich das griechische Wort in dieser Übertragung nicht wie vorher mit dem die Bedingtheit des Augenblicks verratenden „bis morgen“, sondern mit dem auf Dauerzustände weisenden „täglich“ Luthers wiedergegeben.

Auch der Schluß des Gebetes hat eine Erweiterung erfahren. Die siebente Bitte geht auf die Erlösung von „dem Bösen“. Da das gleiche Wort in derselben Bergpredigt noch zweimal vorkommt, so kennen wir seinen Ton ungefähr. Unnütze Eide, so heißt es im Schwurverbot Matth. 5, 37, sind Sache des Bösen, d. h. nicht des Teufels — es sind ja keine falschen Eide! — sondern der Welt. Nicht widerstreben, so heißt es gleich danach Matth. 5, 39, sollt ihr dem Bösen; damit ist erst recht nicht der Satan gemeint — dem zu widerstehen gewiß nicht verboten wurde —

sondern die Macht des Bösen in der Welt, die dem Frommen Unrecht zufügt. So kann man wohl die alte Streitfrage, ob in der siebenten Bitte der oder das Böse gemeint sei, zu gunsten des Neutrums entscheiden: Befreiung von der argen bösen Welt ist das Ziel, dem der Beter zustrebt. Auch dem antiken Judentum ist die Bezeichnung „der Böse" für Satan nicht geläufig; dagegen ist noch heute in einem jüdischen Nachtgebet von dem Engel die Rede, der „mich von allem Bösen erlöst" und das alte jüdische Achtzehn-Bitten-Gebet spricht: „blicke auf unser Elend und führe unsere Sache und erlöse uns um deines Namens willen." Und durch diesen Vergleich erhält die siebente Bitte auch den rechten Ton als Schlußbitte des Vaterunsers: sie ist sozusagen der Ersatz für die Reichsbitte im alten Sinn und wünscht Befreiung von der alten bösen und gottfernen Welt; nur beherrscht der Endglaube nicht mehr wie früher die Situation, und die Erfüllung der Bitte kann man sich individualistisch oder eschatologisch, in innerer Befreiung oder im Tode vollzogen denken. Das Gebet der Christen in der Welt schließt wie Paul Gerhardts Lied mit dem Seufzer: mach End', o Herr, mach Ende mit aller unsrer Not.

Auch diese Erweiterung hat den Aufbau des Gebetes tangiert. Denn die neue siebente Bitte tritt nun als positive Fortsetzung neben die sechste und verändert dadurch deren Inhalt. Die „Versuchungen" sind in solchem Zusammenhang als Angriffe der bösen Welt auf die Frommen zu deuten. Der Grund, der gegen ein solches Verständnis der Worte in der alten kürzeren Form sprach, besteht nun nicht mehr; Jesus und die Seinen, der Endkatastrophe unmittelbar gewärtig, konnten schwerlich um Abwendung dieser Not bitten; die Christen in der Welt, für die jene Katastrophe vertagt war, beten, daß ihnen die Trübsal der Anfechtung erspart bleibe, daß vielmehr ihr Leben von der Gewalt der bösen Welt gänzlich befreit werde.

So schließen sich auch am Ende des Vaterunsers, wie am Anfang, drei Bitten zu einer einheitlichen Trias zusammen. Es bedarf keiner Worte darzutun, in welchem Sinn die fünfte Bitte dazu gehört. Wie in jener ersten Trias Gott — sein Name, Reich und Wille — auf die Welt bezogen wird, so in dieser zweiten die Welt mit Sünde, Anfechtung und allem Bösen auf Gott. In der Mitte zwischen den beiden Dreiheiten steht die Weltbitte selbst, beladen mit allem, was der Beter als Teil der Welt vor Gott zu bringen hat. Auf solche Weise ist das Gebet Jesu, das Dokument des neuen Lebens, das zwar noch in der Welt kund wurde, aber mit der Welt nichts mehr zu tun hatte, geworden zu dem Gebet der Christen, die in der Welt sich zu jenem neuen Leben halten wollen. Und es ist nur ein Schritt weiter auf diesem Wege, wenn die Kirche bereits

in alter Zeit eine dritte Trias hinzufügte; sie stellt der Welt, von deren Übel der Beter Erlösung heischt, nun die obere, die Gotteswelt — ihr Reich, ihre Macht und ihre Herrlichkeit —, entgegen, nicht als eine kommende, sondern als eine seiende, dem Betenden in der Zeit nicht erreichbar beim Anblick der Endkatastrophe, sondern allein beim Aufblick des Gebets. So ward, was ursprünglich Symbol des überzeitlichen und außerweltlichen Evangeliums war, nun Symbol der an Zeit und Welt gebundenen Christlichkeit.

4. Christus.

Nicht das Jüngerverhältnis zu Jesus, dem auf Erden handelnden, redenden und leidenden Meister, sondern der Glaube an Christus, den vom Himmel gekommenen und zum Himmel gegangenen Gottessohn hat das Christentum begründet. Denn jenes Verhältnis war mit dem Tode Jesu zum Gewesenen geworden; dieser Glaube aber konnte in seiner vollen Gewalt erst aus diesem Tode erstehen. Es fragt sich nun, ob wir Punkte wahrnehmen können, an denen sich Jesusjüngerschaft und Christusglaube berühren. Unser Gesichtskreis ist dabei natürlich durch die fragmentarische Art der Tradition bedingt; diese darf uns aber nicht abhalten, von den Überlieferungselementen in Zusammenschau und Durchblick auch die Antwort auf eine solche Frage allgemeinen Charakters abzulesen. Zwei Vorgänge sind zunächst ins Auge zu fassen: die Ausweitung des Jüngerverhältnisses, die schon bei Lebzeiten Jesu aus Jüngern Gläubige werden läßt, und die Veränderung des Reichsglaubens zum Osterglauben durch den Tod Jesu.

Die Frage, ob und inwieweit Jesus die Messiashoffnung seines Volkes auf sich selber bezogen habe, ist in der Forschung vielfach umstritten worden. Das geschah vor allem, seitdem man erkannt hatte, daß die Evangelien — von Glaubenden, nicht von Forschenden geschrieben — die Glaubensanschauung der Gemeinde in das Leben Jesu, in Wort und Vorgang, eingezeichnet haben und daß sie darum, um nur das Wichtigste anzuführen, die Dämonen mit dem Instinkt der Unterirdischen für das Überirdische Jesu messianische Würde wittern und ihn selbst, angetan mit himmlischer Herrlichkeit, sich den vertrautesten Jüngern bei der „Verklärung“ offenbaren lassen. Aber trotz dieser Bedingtheit der Quellen gibt es doch einige feste Punkte in der Überlieferung, die zu erkennen geben,

in welcher Weise geschichtliche Erscheinungen zur Basis des Übergeschichtlichen wurden.

Der älteste Evangelist erzählt, daß die Soldaten, die Jesus zur Hinrichtung abführten, einen Straßenpassanten, Simon aus Kyrene, gezwungen hätten, mitzugehen und das Kreuz Jesu zu tragen (gemeint ist wahrscheinlich das Querholz, mit dem der Delinquent an dem bereits in der Erde festgerammten Pfahl hinaufgehißt wurde). Die erbaulich-dogmatische Betrachtungsweise, von der das Pathos der Leidensgeschichte getragen ist, wußte mit dieser Nachricht nichts anzufangen; darum erhält Simon auch in den späteren Berichten keine Wertnote; ob er dem Delinquenten freundlich oder feindlich gesinnt war, bleibt ungewiß. Und die Reflexion nahm sogar Anstoß an einem Motiv, das die Freiwilligkeit eines schon in jedem Zuge als kultische Handlung verstandenen Martyriums beeinträchtigte; darum ist die Nachricht in dem apokryphen Petrus-Evangelium ausgelassen und in dem kanonischen Johannes-Evangelium durch die andere ersetzt, daß Jesus sein Kreuz selbst getragen habe. Daß sie für den ältesten Bericht überlieferte Kunde und nichts weiter bedeutete, geht aber aus der Angabe hervor, mit der bei Markus der Name Simons erläutert wird: „der Vater des Alexander und des Rufus“ (Mark. 15, 21). Diese Worte sind von Matthäus und Lukas als unwesentlich fortgelassen worden (obwohl diese Evangelisten den Markus lasen); sie sind aber für Markus (oder einen von ihm benutzten noch älteren Erzähler) keineswegs belanglos; Sinn haben sie nur, wenn sie Männer nennen, die der Erzähler kennt und auf deren Zeugnis er sich vor seinen Lesern beruft. Man liest also nicht zuviel heraus, wenn man annimmt, daß Kunde von der Hinrichtung Jesu vom Augenzeugen Simon über seine Söhne Alexander und Rufus direkt oder indirekt an den ältesten christlichen Erzähler dieser Dinge gekommen ist. Dann wird — mag der Bericht noch so legendar sein — die Angabe Glauben verdienen, die den Grund der Hinrichtung betrifft; denn das ist es, was den Zuschauer am meisten interessiert und was die Behörde von damals durch Heroldsruf oder Plakatierung unter das Volk brachte — andernfalls hätte die öffentliche Hinrichtung den beabsichtigten Zweck, von der Nachfolge des Delinquenten abzuschrecken, nicht erreichen können. Simon von Kyrene wußte also, wessen man Jesus beschuldigte, und von ihm kam dies Wissen an die Christen; dann ist Jesus gekreuzigt worden, weil er als Thronprätendent angesehen ward (dies gilt auch, wenn übertriebener Skepsis der Wortlaut der Kreuzesinschrift Mark. 15, 26 christlich stilisiert vorkäme; ihr Inhalt wird von der ganzen Erzählung vorausgesetzt).

Wenn die Juden dem Prokurator Pilatus Jesus als Thronprätendenten vorgeführt haben, damit er das von ihnen in mehr oder minder rechtmäßigem Verfahren gefällte Todesurteil vollstrecken lasse, so muß die Anklage sich mindestens so haben belegen lassen, daß der unorientierte Prokurator nicht durch wenige Querfragen ihre Haltlosigkeit feststellen konnte. Das heißt aber: Jesus muß durch Wort oder Tat einen persönlichen Anspruch bekundet haben. Wer die Überlieferung darüber befragt, erkennt ohne Schwierigkeit, daß an den Stellen, auf die es dabei ankommt, oft legendare Motive eingedrungen sind, um dem christlichen Glaubensinteresse Genüge zu tun, so vor allem in der Schilderung des Verhörs Jesu, für die der Erzähler kaum einen Augenzeugen zu Rate ziehen konnte, vielleicht auch in der Einzugsszene. Aber alle kritischen Bedenken reichen nicht aus, um den Einzug Jesu in Jerusalem unter dem Jubel des Volkes und sein Auftreten bei der Reinigung des Tempels als ungeschichtlich zu verdächtigen. Jesus ist also in Jerusalem nicht als Prophet, sondern als künftiger Herrscher des nahenden Gottesreichs gefeiert worden, und hat diesen Glauben an seine persönliche Würde, wenn nicht durch Worte, so doch durch sein Auftreten genährt. Der Zug nach Jerusalem bedeutet an sich schon eine persönliche Akzentuierung der von Jesus entfesselten Bewegung; und die Überlieferung berichtet, daß auch bereits Stimmen aus dem Jüngerkreis die Messiaswürde für den Meister in Anspruch nehmen: die Zebedäussöhne, die sich die Ehrenplätze des Reiches an Jesu Seite von ihm ausbaten, Petrus, der auf Jesu Frage nach der Jünger Meinung von ihm das offene Messiasbekenntnis aussprach.

Allerdings wissen wir nicht, wie Jesus dieses Wort aufgenommen hat; denn legendare Bildungen verschiedener Art haben der Erzählung einen Abschluß im „christlichen“ Sinn verliehen, wie ihn die Gemeinde an so bedeutsamer Stelle erwarten durfte. Aber auch sonst wird Jesu Wirken von der Überlieferung nicht als ein bewußt messianisches gekennzeichnet. Er verlangt von keinem Anhänger den Glauben an seine Messianität, er läßt dem die Messiasfrage stellenden Täufer eine Antwort sagen, die von der Person auf die Sache zurücklenkt und ihn jenseits aller Gedanken an die Person vor die Tatsache der Reichsnähe stellt. Diese differenzierte und nicht ganz eindeutige Haltung der Texte gerade in einer Frage, in der eine theologische, dogmatische oder erbauliche Betrachtungsweise höchst eindeutig zu sein allen Anlaß hätte, läßt sich doch nicht einfach als ein Mischprodukt verschiedener Anschauungen erklären. Es ist doch zu erwägen, ob die teils zurückhaltende, teils positive Stellung Jesu zum

Messiastitel nicht besser aus den tatsächlichen Verhältnissen als aus Überlieferungsschichtung verstanden wird und ob wir diesen Verhältnissen nicht durch eine synthetische Betrachtung noch näher kommen als durch Quellenanalyse.

Wir sind nach unserer Erziehung und unserer Schulung an griechischem Vorbild geneigt, uns die Übermittlung geistiger Güter als einen Vorgang auf der gesellschaftlichen Ebene zu denken: man fragt sokratisch oder disputiert akademisch, urbanes Gespräch, humaner Austausch im Rahmen der Verkehrskonvention regt an, fördert, erzieht, und auch die vornehmste Form geistiger Führerschaft im ausgesuchten Jüngerkreis vermögen wir uns nicht anders als in diesen bürgerlich-menschlichen Formen vorzustellen. So hat auch das Bild Jesu und seines Jüngerkreises bei uns mitunter die Züge einer idealen religiösen Akademie angenommen, und die seit der Aufklärung beliebte Art, die Humanität Jesu zu betonen (gemeint ist aber die im Sinne des 19. Jahrhunderts normalbürgerliche, gepflegte liberalisierende Geistigkeit), hat nicht wenig zur Verbreitung dieser Gedanken beigetragen. Man denkt sich Jesus mit seinen Jüngern plaudernd, in freundschaftlichem Austausch oder in sokratischer Belehrung geistige Güter übermittelnd, und schreckt sogar vor historischen Schlüssen von der Art nicht zurück: daß Jesus diesen oder jenen Vorgang aus seinem Leben — etwa die Taufe — seinen Jüngern „gewiß“ erzählt habe.

Diese ganze Vorstellungsreihe erweist sich aber als irrig, wenn der Betrachter Ernst macht mit dem Bemühen, sich in eine antik-orientalische, vom Geist hellenischer Humanität nicht berührte Welt zu versetzen, in einen Kreis von Menschen aus der Kleinen-Leute-Schicht, die sich unter dem Zwang des Endglaubens um den geschart haben, der sie mit dem Ruf vom Reich aus ihrem bisherigen Dasein herausgeholt hat und dem sie die Nähe von Weltwende und Gottesreich abgespürt und geglaubt haben. Nicht als erziehender Freund steht er unter ihnen, sondern als Zeuge und Bürge des mit furchtbarem Ernst, aber auch mit nie geahnter Herrlichkeit hereinbrechenden Reiches. Die Zeichen von beidem, von Ernst und Herrlichkeit, spüren sie, seit sie in seiner Nähe sind: in seinen Worten und Taten, in den Kräften, die ihnen selbst zuwachsen, in der Veränderung ihres ganzen Seins unter dem Bewußtsein der Nähe Gottes (die sie sich natürlich ihrer Zeit und ihrer Welt gemäß mit apokalyptischen Vorstellungsbildern lebendig machen). Der unter ihnen solche Macht ausübt, ist — wenn wir nach einem Terminus der Religionsgeschichte suchen — nicht ein Rabbi, mit dem sie disputieren, nicht ein Führer, dem sie zu

einem Ziele folgen, nicht ein Prophet, dem sie glauben, sondern ein Heiliger, den sie in staunender Ehrfurcht umgeben, seiner Sendung zugetan, aber seinem Schicksal fremd, seinem Leben als Genossen gesellt, aber doch nicht Vertraute seiner Einsamkeit, — sie für ihn das nächste Stück Welt, er für sie die erste Ahnung der Ewigkeit. Wenn man aber nach einem religionsgeschichtlichen Ausdruck sucht für dieses eigentümliche Verhältnis zwischen Jüngern und Meister, so darf man wohl nicht von einer mystischen Beziehung reden — denn wir spüren nichts von mystischer Temperatur —, sondern man muß eher das Wort „numinos" verwenden (wie Otto, Das Heilige[8] S. 193 f. es tut), weil hier eine Ahnung des Göttlichen waltet und wie im Kultus Scheu und Hingabe auslöst. Wenn man aber nach Anschauungen sucht, um diese Ausdrücke durch Phantasie zu verlebendigen, so wird man das Bild des im Freundeskreis traulich plaudernden, also nach abendländischen Formen die Seinen beeinflussenden humanen Jesus endgiltig aufgeben zugunsten eines anderen. Schweigend scharen sich die Jünger um den Meister, in Scheu vor dem Wort, das von Zeit zu Zeit aus ihm hervorbricht; dann wagen sie wohl zu fragen, aber eine rätselhafte Antwort läßt sie verstummen, bis etwa von außen her ein Anlaß neues Wort oder Tun Jesu auslöst. Bisweilen scheidet er sich von ihnen und sucht die Einsamkeit auf, dann raunen sie untereinander von dem, was er gesagt hat und noch mehr von dem, was er meint und was er bringen wird. Denn daß mit seinem Geschick das Reich verbunden ist, davon sind sie fest überzeugt. Aber er spricht nicht von sich — und darum bedeutet es einen Entschluß, ihm ins Angesicht den Titel zu geben, mit dem er im Volk schon gelegentlich in Frage, Zweifel oder Vertrauen genannt wird: du bist der Messias!

Dieses Bild, dessen Ursprung in der Phantasie ich keinen Augenblick leugne, soll nur die religionsgeschichtliche Kategorie des „Heiligen" lebendig machen, und zwar in der Richtung auf eine Daseinsform, die auch sonst in der Religionsgeschichte nicht ohne Beispiel ist, etwa bei der Gründung von Orden oder im Zusammenleben von Sekten und ihren Führern, in dem Kreis eines jüdischen Zaddiks oder eines russischen Staretzen. Ich kann die Richtigkeit des Bildes natürlich nicht im exakten Sinn beweisen, mich aber wohl zu seiner Rechtfertigung auf gewisse Züge der Überlieferung berufen. Wenn Jesus nach den synoptischen Evangelien fast nur in Spruchform redet (auch Bergpredigt und Pharisäer-Rede bestehen ja aus Sprüchen), so zeigt sich uns ein Mann, der nicht Reden hält und Gespräche führt, sondern sparsam mit dem Wort sich nur in gedrungener Form zu bestimmten Anlässen äußert. Seine paradoxen und zugespitzten Worte

werden ohne erläuternde und erleichternde Bemerkungen gesprochen, sonst hätten sie von vornherein ihre Stoßkraft verloren. Wenn sich das Messiasbekenntnis des Petrus auch nur ungefähr in Frage und Antwort so abgespielt hat wie Markus berichtet, so kann ein „Austausch" zwischen Jesus und seinen Jüngern über Art und Ankunft des Reiches nicht stattgefunden haben. Und schließlich darf ich auch auf die Schilderung des Zuges nach Jerusalem durch Markus (10, 32) verweisen; sie scheidet als geschichtliche Quelle aus, da sie nicht einem alten Überlieferungsstück angehört, sondern einer Situationsangabe entbehrt und in der ihren historischen Wert diskreditierenden Nachbarschaft einer Leidensverkündigung steht, also offenbar vom Evangelisten komponiert ist; aber eine intuitive Anschauung ringt in ihr nach Ausdruck und versucht die Zone des Schweigens, die sich zwischen den „Heiligen" und seine Jünger legt, wahrnehmbar zu machen: „und sie waren auf dem Weg hinauf nach Jerusalem; Jesus zog ihnen voran und sie waren in Staunen befangen, die aber nachfolgten waren von Furcht erfüllt."

Gerade wenn Jesus den Seinen unverständlich blieb und sie seiner nur in Ahnen und Tasten inne wurden, gerade dann ist die Zurückhaltung der ältesten Tradition in der Messiasfrage verständlich. Sie gibt also dem Kritiker nicht das Recht, zum vollendeten Skeptiker zu werden und aus dem Zögern der Überlieferung zu schließen, daß Jesus überhaupt nichts mit Messiastitel und Messiaserwartung zu schaffen gehabt habe. Die Überlieferung bestätigt vielmehr, was ich bereits als Folgerung aus dem Endglauben verständlich zu machen suchte: daß die Bewegung Jesu eine persönliche Zuspitzung und die Jüngerschaft einen persönlichen Akzent hatte. Die Jünger waren schon bei Lebzeiten Jesu persönliche Gläubige, und waren damit vorbereitet, die ersten Träger des Christusglaubens zu werden.

Der Christusglaube entstand aus dem Osterglauben. Man kann sich dessen Bedeutung gut vergegenwärtigen, wenn man die Worte liest, mit denen Tacitus, Gehörtes nach Gutdünken verwertend und ohne Kunde vom Auferstehungsglauben schreibend, die Entstehung des Christentums zu schildern unternimmt: „Christus, von dem dieser Name (der Christen) her stammt, wurde unter Kaiser Tiberius vom Prokurator Pontius Pilatus mit dem Tode bestraft, und so ward dieser verderbliche Aberglaube für den Augenblick unterdrückt; trotzdem setzte er sich bald wieder durch, nicht nur in Judäa, dem Lande, aus dem diese Pest herkam, sondern auch in Rom, wo ja alles, was es Schimpfliches und Schamloses gibt, zusammenströmt und Anhang gewinnt" (Annalen 15, 44). Was Tacitus hier

beschreibt, wäre zu erwarten gewesen: ein Abflauen der Bewegung, nachdem ihr das Haupt genommen ist; was nach allen zuverlässigen, weil der Sache näher stehenden Zeugnissen wirklich eintrat, war das Gegenteil: ein Anwachsen der Bewegung gerade infolge jener Katastrophe in Jerusalem. Irrationale Faktoren (der Ausdruck soll auf kein „Wunder" zielen) sind es, die in Verbindung mit dem Endglauben das Unwahrscheinliche haben in die Wirklichkeit treten lassen. Die geschichtliche Betrachtung muß sich darauf beschränken, von außen her den Vorgängen nahe zu kommen.

Dies ist es, was sie wahrnehmen kann. Älteste christliche Überlieferung, die Paulus bereits in der Gemeinde (zu Damaskus oder Antiochia) vorfand, begründet die Auferweckung des Christus damit, daß er „erschienen sei dem Kephas, dann den Zwölfen" (zitiert bei Paulus 1. Kor. 15, 5). Vom leeren Grab sagt weder diese Tradition noch Paulus etwas, obwohl er im ersten Schreiben nach Korinth allen Anlaß dazu hätte. Von jenen Erscheinungen aber weiß auch das älteste Evangelium etwas und deutet es in Form der Prophezeiung Mark. 14, 27. 28 an; solche Prophetenstücke zeugen, gleichviel ob sie geschichtliche Worte wiedergeben oder nicht, von den Gedanken, mit denen die Gemeinde rätselhafte oder anstößige Vorgänge im Glauben gedeutet und bewältigt hat, sie bilden also für diese Vorgänge jedenfalls eine Art Geschichtsquelle. An jener Stelle weissagt Jesus in der Nacht des Verrats die Flucht seiner Anhänger (wie sie Markus 14, 50 dann ganz kurz berichtet wird): „Alle werdet ihr zu Fall kommen, denn es heißt in der Schrift: ich will den Hirten schlagen und die Schafe sollen sich zerstreuen. Aber wenn ich auferweckt bin, werde ich euch voranziehen nach Galiläa." Eine Schilderung der Erscheinungen in Galiläa, auf die hier offenbar angespielt wird, enthält das Markus-Evangelium nicht — ob noch nicht oder nicht mehr, muß fraglich heißen. Aber es bietet an seinem Ende die Erzählung vom leeren Grab, nur freilich so, daß man sieht, wie diese Geschichte durch das Markus-Evangelium zum ersten Mal verbreitet wird. Denn offenbar will der Schluß der Erzählung und des Evangeliums die Frage beantworten, warum man solches nicht früher gewußt habe, wenn es von den Frauen heißt: „sie erzählten aber niemand etwas (vom leeren Grab und der Engelsbotschaft), denn sie hatten Furcht" (Mark. 16, 8). Die Verbindung mit jener ersten Tradition wird hier dadurch hergestellt, daß der Engel im Grabe den Befehl Jesu wiederholt: „gehet hin und saget seinen Jüngern und Petrus, daß er euch voranzieht nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat" — nur ist der Zug der Jünger hier keine Flucht mehr, sondern die Ausführung eines Befehls. Eine dritte

Überlieferungsreihe — neben der Tradition von den Erscheinungen und der vom leeren Grab — tritt im Lukas-Evangelium zutage in der Erzählung, daß zwei Anhänger dem verklärten Meister auf dem Weg von Jerusalem nach Emmaus begegnet seien. Da diese Anhänger offenbar nicht dem Kreis der 12 Jünger angehören, so stimmt diese Geschichte in ihrem ursprünglichen Bestande zu der Tradition von der Flucht jener Jünger nach Galiläa. Der Evangelist, der vom Gang nach Emmaus erzählt, weiß von dieser Flucht nichts mehr, sondern berichtet, daß auch die Jünger in Jerusalem geblieben seien. Daß aber hinter dieser Darstellung noch eine andere ältere, vom Evangelisten nicht mehr ganz gewußte oder gewürdigte Überlieferung liegt, zeigt der im Lukas-Evangelium völlig beziehungslose Satz, daß die Jünger in Jerusalem den aus Emmaus Heimkehrenden erzählt hätten: „der Herr ist in Wahrheit auferstanden und dem Simon erschienen" — offenbar ein Nachklang jener ersten Tradition (Luk. 24, 34). Eine vierte Traditionsreihe (Matthäus und Johannes) läßt Jesus als Auferstandenen am Grabe auftreten, und erst einer spätesten Überlieferung gelingt das Wagnis, den Vorgang der Auferstehung wirklich zu schildern. Sie ist die späteste, weil sie sich im Neuen Testament selbst noch gar nicht voll auswirken kann. Nur ein in die Matthäus-Erzählung vom leeren Grab ganz unvermittelt eingefügter Passus — von dem Engel, der vom Himmel kommt und den Stein des Grabes abwälzt (Matth. 28, 2—4) — darf als Vorbote dieser Erzählung gelten, die sich dann ausgeführt erst im apokryphen Petrus-Evangelium findet.

Aus dieser Überschau ergibt sich, wie die beschreibenden Erzählungen von der Ostertatsache — leeres Grab und Auferstehung — sich erst aus der durch die Erscheinungen bewirkten und bestätigten Überzeugung entwickeln, Jesus sei nicht im Tode verblieben. Den Kern des Osterglaubens bilden also jene Visionen und der mit ihnen über die Bewußtseinsschwelle tretende psychologische Vorgang, in dem wir die Wirkung der von Jesus mitgeteilten inneren Kräfte wahrnehmen, den wir aber nicht analysieren können. Allein der Umfang und die Gewalt des Osterglaubens ist mit dem Hinweis auf diese Visionen noch nicht erklärt, vollends seine religiöse Bedeutung noch nicht gerechtfertigt. Diese wird überhaupt nicht sichtbar, wenn man, wie moderne Wunder-Apologeten es tun, die Auferstehung als einen Ausnahmefall im naturgesetzlichen Geschehen ansieht. Den ersten Christen war sie nicht Ausnahme-, sondern Regelfall, nur Regelfall einer neuen Welt: die Auferstehung Christi ist für sie der erste und grundlegende Fall der Auferstehung von den Toten überhaupt, dieses ersten Aktes der großen kosmischen Katastrophe. Die Christen dürfen also das Bewußtsein haben, im

Zuge der Weltverwandlung schon mitten inne zu stehen. Darin besteht das Pathos des Osterglaubens: das Tor der neuen Welt ist aufgetan, die Stunde ihres Sichtbarwerdens hat geschlagen, die Gläubigen sehen in Christi Auferstehung ihre Herrlichkeit vor Augen und fühlen die Zwangsläufigkeit des Endvollzugs, kraft deren die Ewigkeit nun demnächst durch das offene Tor hervorbrechen wird. Dieses Pathos ist unter uns freilich nicht wieder zu beleben; auch massivste Apologetik kann so wenig wie im Falle des Wunderglaubens den alten Zauber und den alten Rhythmus erneuern. Denn die Situation des alten Glaubens ist einem Geschlecht unvollziehbar, das die fast zwei Jahrtausende der Menschheitsgeschichte, die zugleich Geschichte des Christentums in der Welt sind, nicht einfach als Zwischenakt betrachten kann und darf. „Christus Erstling der Entschlafenen" — diese Losung ist der weltläufig gewordenen christlichen Gemeinde nur die Bürgschaft einer fernen Zukunft gewesen und geblieben, aber ihren ersten Führern und Gliedern bedeutete sie den Auftakt zur allernächsten Zukunft, die schon begann Gegenwart zu werden; und diese Situation ist für uns unwiederholbar.

Der Vorstellungsgehalt des Osterglaubens ist also nicht zu trennen von dem apokalyptischen, mit geozentrischer und wundergläubiger Einstellung unmittelbar zusammenhängenden Weltbild. Aber wie beim Endglauben so gilt es auch hier, daß ein Glaube, der wirklich Glaube ist, mit der Erledigung seines Vorstellungsgehaltes nicht zerstört werden kann. Denn es handelt sich ja auch für die Christen jener Zeit gar nicht um das Problem, ob ein Leichnam wiederbelebt sein Grab verlassen habe; dies zu wissen war für sie ja nur in Verbindung mit der Überzeugung wichtig, daß die neue Welt, der Aon der Auferstehung, im Anbruch sei und Jesu Botschaft recht gehabt habe. Dem Meister in demselben Sinn anzuhängen wie vor der Kreuzes-Katastrophe war unmöglich, denn an das bruchlose Hineinwachsen der Jüngerschaft in das erscheinende Gottesreich war nicht mehr zu denken. Das Problem war vielmehr dies, ob an das Gottesreich — das hieß aber an Gottes Wirklichkeit und an Jesu Würde und Recht — zu glauben sei, trotzdem der Meister den Seinen durch schimpflichen Tod entrissen war. Dies ist der Sinn des Osterglaubens, und nicht die Überzeugung, daß einmal in der Weltgeschichte ein Toter sein Grab verlassen habe (denn dieses „einmal" wäre durchaus nicht urchristlich gedacht). Und in diesem Sinn wird der Osterglaube heut wie damals von den Christen (mit und ohne wunder„gläubige" Vorstellungswelt) bejaht. Er kann allerdings letzlich nur bejaht werden, wenn aus dem „trotzdem" gegenüber dem

Kreuz ein „weil“ wird und der Schandpfahl sub specie aeternitatis als Symbol einer anderen und andersartigen Welt erscheint.

Diese Wandlung aber hat sich bereits im ältesten Christentum vollzogen. Der Osterglaube war die Form, in der der Glaube an das Reich dauernd fortlebte. Aber er war selbst mit der Erwartung der nahen Weltkatastrophe verbunden: so kurze Zeit die Gläubigen von der Auferstehung des Christus schied, so kurze Zeit trennte sie noch von der Auferstehung der Toten überhaupt. Dieses Zeitverhältnis mußte sich verschieben, als die erwartete Wiederkunft des Herrn mit den Wolken des Himmels ausblieb. Wenn die Christen sich nicht der Welt ihres Glaubens als einer Wirklichkeit bewußt gewesen wären, so würden sie als eine Sekte der Enttäuschten zu grunde gegangen sein oder mindestens jeden inneren Antrieb eingebüßt haben. Diese Wirklichkeit einer Welt, an der sie im Glauben teil hatten, war aber viel zu stark in ihnen, als daß sie mit einer enttäuschten Erwartung zusammengebrochen wäre. Im Gegenteil: die Gewißheit dieser Glaubenswelt brachte es ihnen zum Bewußtsein, daß die Vorgänge, die ihr Heil bedingten, nicht erst geschehen sollten, sondern bereits geschehen seien, daß sie nicht des Heilsvollzuges gewärtig sich in Verlangen nach ihm zu verzehren, sondern als Bürger der bereits geoffenbarten neuen Welt auch unter den äußeren Verhältnissen des alten Aons zu leben hätten. Und die Welt, die sie umgab, bot ihnen die Vorstellungen, in denen dieses Bewußtsein zur Form gelangen konnte: den Christus-Mythus.

Der Christus-Mythus ist die Form, in der die neue Orientierung der Christusgläubigen im Sinne des Reiches Gottes sich den Sinn des Werkes Jesu in der unverwandelten Welt symbolhaft verdeutlichte.

Mythen nenne ich dabei solche Geschichten von göttlichen Personen, die in irgendeiner deutenden Beziehung zum Kult, zum Dasein der Gläubigen, zur Existenz der Welt stehen. Welche Quelle sie haben, ob sie der dichtenden Phantasie oder „gelehrter“ aber symbolkräftiger Betrachtung entspringen, ob sie fremde Göttergeschichten auf einheimische Gestalten übertragen, ob sie wirkliches Geschehen in die Höhe der Ewigkeit erheben, kommt in der Benennung nicht zum Ausdruck. In unserem Fall handelte es sich darum die Geschichte Jesu vermöge des Christusglaubens transparent zu machen, die Vorgänge darzustellen, nicht wie sie die Jünger in Begeisterung und Enttäuschung mit erlebt hatten, sondern wie sie nun den durch den Osterglauben hellsichtig gewordenen erschienen: der Weg des Gottessohnes vom Himmel durch die Welt wieder zum Himmel, der auch den Seinen den Weg nach oben eröffnet hat. Paulus hat, ganz

bei Gelegenheit, im Zusammenhang einer ethischen Ermahnung, diesem Christus-Mythus klassischen Ausdruck verliehen: „Christus Jesus, der ein göttliches Dasein hatte und doch nicht auf seine gottgleiche Würde hielt, sondern sich ihrer begab, um ein armes Dasein einzutauschen, um menschengleich zu werden in Gestalt und Gebärde, der sich demütigte im Gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz. Darum erhob ihn Gott zu höchster Würde und verlieh ihm den Namen über alle Namen, auf daß im Namen Jesu sich alle Knie beugen sollen bei Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen, und alle Zungen bekennen sollen: Jesus Christus ist der Herr — Gott dem Vater zur Ehre" (Phil. 2, 6—11).

Wieviel an dieser Darstellung persönliche Schöpfung des Paulus, wie viel gemeinsame Überzeugung der Christen war, braucht nicht untersucht zu werden. Als Aufriß hat sich diese Anschauung von Christus jedenfalls durchgesetzt. Dabei blieb manche Frage unbeantwortet; namentlich die Verbindung des mythischen Aufrisses mit dem, was man vom Wirken Jesu wußte, konnte verschieden vorgestellt werden. Wesentlich aber war, daß man das Schicksal Jesu überhaupt unter diesem übergeschichtlichen Gesichtspunkt sah. Diese Verbindung von Geschichte und Übergeschichte, noch dazu in einer Generation, die den Ablauf der Geschichte selbst erlebt hatte, erscheint im Rahmen unserer Erkenntnistheorie befremdlich. Wir haben aber kein Recht, deswegen die Tatsache dieser Verbindung zu bezweifeln, falls sie sich aus den Quellen ergibt; wir versuchen vielmehr, sie nach ihren Voraussetzungen und nach dem entscheidenden religiösen Motiv zu begreifen.

Voraussetzung für den Aufriß des Christus-Mythus ist es, daß jene Zeit Mythen von Göttern kennt, die sterben und wiederauferstehen, in das Reich des Todes eindringen und wieder lebendig werden. Alte Vegetationsmythen solchen Gehalts haben in Mysterienkulten des vorderen Orients, die dann weiter nach Westen vordringen, eine Neubelebung erfahren. Es entspricht durchaus der Vorstellung, die diese Zeit von dem Abstand zwischen Gott und Mensch hat, wenn man sich in Form einer solchen Bruderschaft dem Dienst eines Gottes gelobt, dem Menschenschicksal und Todeslos nicht fremd war; nur wer selbst den Fluch, dem alles Menschliche verhaftet ist, getragen, wer ihn aber auch gebrochen hat, kann der todverfallenen Menschheit das Heil bringen. Offenbar hat man die Vorstellung von der Hadesfahrt der Gottheit auch auf die Erdenfahrt eines göttlichen Gesandten oder Heilbringers übertragen — er muß seine Würde ablegen, denen gleich werden, zu denen er gesandt ist —: so wäre dann ein Erlöser-Mythus entstanden, wie ihn später die Gnosis schildert, wie

ihn aber auch schon Paulus wahrscheinlich voraussetzt. Das Problem der Herkunft dieser sich mannigfach berührenden und kreuzenden Vorstellungen ist noch keineswegs gelöst; gegenwärtig wird (von Reitzenstein) die Frage besonders eindringlich gestellt, ob nicht Iran die Heimat dieses Mythus sei; möglicherweise bringt die Entdeckung oder Entzifferung neuer Texte mehr Licht über den Ursprung des ganzen Aufrisses. Von der Lösung dieser Forschungsaufgaben unabhängig und für unsere Betrachtung wesentlich ist die Erkenntnis, daß die Zeit — in Attis- oder Mithras-Mysterien, oder im Mythus vom Urmenschen, oder im Glauben an einen himmlischen Boten oder Erlöser — Vorstellungsformen darbot, die geeignet waren, die Erscheinung Jesu zu deuten, sobald man sie trotz geringen und aufs Ganze gesehen erfolglosen Erdenlebens und trotz tiefster im Schandpfahl verkörperter Erdenschmach als übergeschichtlich begriff, stammend aus der über alles Irdische erhabenen göttlichen Welt.

Dieses Begreifen war aber kein intellektueller Vorgang, sondern ein primär religiöser. Seinen Anhängern war Jesus bei Lebzeiten der Heilige Gottes gewesen, nicht nur Künder und Bote, sondern Bringer der Wirklichkeit Gottes. Sie spürten in ihm die neue Welt; und als ihnen nun mit dem Osterglauben das Dasein dieser neuen Welt und das Sein des ihnen entrückten Christus in ihr gewiß geworden war, hatten sie in der Verbindung mit ihm diese neue Welt, diese Wirklichkeit Gottes. Und gerade dem Heiden, der, des alten Götterglaubens ledig, überzeugt war, daß Gott fern, unsichtbar, unerkennbar, und die Kluft zwischen Mensch und Gott schier unüberbrückbar sei, war damit die weltanschauliche Voraussetzung dieses religiösen Verhältnisses gegeben: der Unsichtbare war in Christus sichtbar, der Ferne war greifbar geworden, und in der Verbindung mit diesem Jesus Christus war jene Kluft überbrückt. Die Verbindung besteht in dem Gefühl seiner unsichtbaren Gegenwart im heiligen Mahl — so wie es die Erzählung von dem Mahl zu Emmaus Gestalt werden läßt —, in der Begabung mit seinem Geist, in der Erfahrung, daß sein Name dem Gläubigen bei der Taufe wie auch sonst besondere Kräfte vermittelt; die Wirkungen des neuen Lebens werden in dieser Verbindung, die nun schon Christus-Kult zu nennen ist, erlebt; die Wirklichkeit Gottes tritt durch Vermittlung des himmlischen Christus in das Leben hinein, so wie ihr Kommen im Wirken des irdischen sich angekündigt hatte. Aus dem „numinosen" Verhältnis der Galiläer von damals war das kultische der Christen geworden. Die Kultnamen lösen einander ab: „Messias" und „Menschensohn" heißt Jesus zunächst bei den Seinen in Palästina, „Herr" wird das eigentliche Kultwort der hellenistischen Welt, dem sich

bald das Prädikat „Heiland“ gesellt. Aber so gewiß diese Namenreihe eine Vertiefung und Ausweitung des kultischen Bewußtseins ins Kosmische andeutet — der partikulare Messias wird zum Weltheiland —, so gewiß ist doch der nährende Grund dieses kultischen Bewußtseins dasselbe mit der Erscheinung Jesu Wirklichkeit gewordene neue Sein, das wir als die innere Mitte des Werkes Jesu erkannten. Denn das Innewerden dieses neuen Seins machte aus den Jüngern die im „numinosen“ Sinne Gläubigen, und die Wirklichkeit des neuen Seins erzwang den Osterglauben, die Bewältigung des Kreuzesrätsels von der neuen Welt aus; das Bewußtsein, diese Wirklichkeit schon zu haben, mit ihr verbunden zu sein und ihre Kräfte zu spüren, sprach sich aus in Christus-Glauben und Christus-Kult; aus der völligen Durchleuchtung des Schicksals Jesu im Sinne des Christus-Kults erwuchs, mit den von der Zeit dargebotenen Elementen gestaltet, der Christus-Mythus. Wandel der Formen und Vorstellungen, und doch Einheit des Glaubens und Wertens! Denn es war dieselbe göttliche Wirklichkeit, an die sie ihr Leben setzten, die einen, die in dumpfer Ahnung des kommenden Reiches dem Meister von Kapernaum Gefolgschaft leisteten, die anderen, die von den offenbaren Kräften des neuen Lebens überwältigt das unsichtbare Haupt der Gemeinde mit dem Rufe grüßten „mein Herr und mein Gott!“ Und sie hatten ein inneres Recht, zwei nach Form und Wert verschiedene Größen mit dem gleichen Namen zu nennen, die Sprüche Jesu vom Gottesreich und die Predigt der Apostel vom Auferstandenen, Erhöhten und Wiederkommenden, sie mit diesem Namen zu nennen: Evangelium d. h. Heilsbotschaft, Kunde von der in diese Welt einbrechenden und geoffenbarten Wirklichkeit Gottes!

Die Prädikation des Hauptes der Gemeinde im Christus-Kult und die übergeschichtliche Konstruktion des Christus-Schicksals im Christus-Mythus, beides ist vom Denken der christlichen Theologie in die Lehre des Christus-Dogmas gewandelt worden. Der Gedanke einer alle verpflichtenden Lehre erscheint der protestantischen nachkantischen Kulturwelt nicht mehr selbstverständlich, die Nötigung, religiösen Glauben denkend zu verarbeiten, wenigstens dem Zeitgeist der Spezialisierung einigermaßen befremdlich. So muß auf die grundsätzliche Bedeutung dieses Vorgangs, in dem aus Glauben Theologie wird, eingegangen werden (das Wort „Theologie“ gebrauche ich in diesem Falle nicht im Sinne unseres weiteren Sprachgebrauchs, der die Wissenschaft von der Religion einschließlich ihrer Geschichte und der philologischen Interpretation ihrer

Urkunden meint, sondern im engeren Sinn als Bezeichnung der Denkformulierung von Glaubens-Inhalten).

Theologie entstammt einem dreifachen Bedürfnis des glaubenden Menschen: er will den Inhalt seines Glaubens aussprechen, er will ihn begründen, er will ihn mit dem Ganzen seines Lebens verflechten. Das erste Bedürfnis erfüllen schon Mythus und Kultus. Aber wenn Träger des Glaubens denkgewohnte und denkgeschulte Menschen sind, so wird ihnen die bildhafte und die feiernde Darstellung ihres Glaubens nicht mehr genügen; und wenn die Gemeinde der Gläubigen zur großen Organisation heranwächst, so muß sie für ihre geistige Selbstdarstellung nach innen und außen, vor Gläubigen und Ungläubigen, Sorge tragen. In der Geschichte des Christentums ereignete sich der erste Fall schon, als Paulus, jüdischer Theologe und an (jüdisches) Denken d. h. an Schriftbeweis und Theodizee-Betrachtung gewöhnt, Christ, Missionar und Apostel wurde; der zweite Fall etwa zur selben Zeit, als die erheblicher werdende Zahl der Gemeinden, und vollends später, als die werdende Organisation der Großkirche eine Formulierung dessen nötig machte, was Christentum sei und alle verbinde. Das zweite Bedürfnis, nach einer Begründung des Glaubensinhalts im Denken, trat mit der gleichen Notwendigkeit in der christlichen Geschichte auf, als das Christentum auf der Ebene der Bildung sich einrichtend Menschen mit allgemeinem systematischem Denkbedürfnis zu seinen Anhängern gewann: die systematischen Arbeiten des zweiten und dritten Jahrhunderts, die christologischen Kämpfe des vierten und fünften geben Zeugnis davon, daß die Glaubensinhalte, wenn sie einmal logisch formuliert sind, auch logische Begründung verlangen. Bei denen, die dieses Bedürfnis haben, kommt es demgemäß zu einem gewissen Dualismus der Einstellung: die außerweltlichen Güter, die sie im Glauben gewinnen, sind ihnen ebendarum höchste Werte; zugleich erscheinen sie ihnen aber auch, weil sie im Denken begründet werden, als höchst achtunggebietende Werte in diesem Lebenskreis, d. h. aber als Werte dieser Welt; und dann entsteht zwangsläufig auch das dritte Bedürfnis, von dem ich sprach, die Glaubens-Werte in der Umgebung der andern geistigen Werte dieser Welt anzuschauen, sie aneinander zu messen und gegenseitig zu verbinden. Die Glaubensgüter auf solche Weise in die Verflechtungen des geistigen Gesamtlebens mit einzubeziehen, ist nun aber nicht mehr ein Bedürfnis der Religion, sondern vornehmlich eines der Kultur, wenn wir das Wort den Inbegriff der Funktionen des Geistes bezeichnen lassen. Der kulturelle Mensch hat einen Anspruch darauf, das was ihm und anderen heilig ist, auch im Rahmen der Kultur zu betrachten.

Dem Eigenleben der Frömmigkeit ist dieses Bedürfnis aber fremd. Dabei will ich keineswegs leugnen, sondern nachdrücklich betonen, daß für den wirklich frommen kulturellen Menschen der Dualismus zuletzt doch auf eine Einheit gegründet ist, da ihm alle Bewegtheit des geistigen Lebens auf Gott zurück- und letztlich wieder zu Gott hinweist; aber dabei handelt es sich um den tiefsten, mit der Einheit des glaubenden und denkenden Subjekts gegebenen Lebensgrund; für uns, die wir das Eigenleben der Frömmigkeit im Auge haben, verbleibt es bei der dualistischen Fragestellung und bei der Antwort, daß der Glaube selbst kein unmittelbares Interesse an dem kulturellen Ort der Religion hat.

Aber es kann darüber hinaus gefragt werden, ob das Eigenleben der Religion nicht schon bei der Erfüllung jener ersten beiden Bedürfnisse, bei dem denkenden Aussprechen und bei dem überlegenden Begründen der Glaubensinhalte, seinem Gesetz untreu werden kann. Das ist in der Tat möglich. Denn Unsagbares sagt sich nicht. Und die göttliche Welt, auf die sich die Religion bezieht, verschließt sich dem beschreibenden Wort und kann nicht in einer ihr völlig adäquaten Redeform zur Darstellung gebracht werden. Darum ist dem antiken Menschen, dem naiven und oft auch dem philosophisch reflektierenden, der Mythus die gemäße Darstellungsform des Göttlichen. Wenn aber der Mythus das ihn umhüllende farbige Gewand der Erzählung abstreifen und reine Aussage werden will, bleibt das darstellende Wort nicht gottgemäß — und es ist nur noch ein Schritt bis zur unbewußten Lästerung. Was im Mythus Keuschheit war, kann im Dogma Dreistigkeit werden, wenn die Grenze des mit menschlichen Worten Sagbaren überschritten wird. Die ungeheure Tatsache der Offenbarung, daß Gott sich menschengemäß kundgibt, ward im Christusmythus des Paulus mit den Worten umschrieben, daß Christus sich seiner göttlichen Wesenheit entäußert habe. In der Epigonenzeit der Reformation am Anfang des siebzehnten Jahrhunderts wollte die theologische Begier nach Aussage wissen, ob Christus während seines Erdenlebens die göttliche Regimentsfunktion wenn auch im Geheimen geübt oder ob er sich ihrer enthalten habe. Der daraus entspringende Streit zwischen den Tübinger und den Gießener Theologen verdeutlicht die Überschreitung der Grenzen, die der theologischen Aussage gezogen sind. Als das Bewußtsein dieser Grenzen durch die Erkenntnistheorie Kants zum mindesten in der Welt des Protestantismus ganz wesentlich verstärkt worden war, blieben dem Bedürfnis nach religiöser Aussage — und vollends dem nach theologischer Begründung dieser Aussage — nur noch zwei Möglichkeiten der Erfüllung: es blieb der Weg der „anthropozentrischen“ Darstel-

lung, der Verzicht bedeutet auf die Beschreibung der göttlichen Welt und Konzentration auf die Beschreibung der Innenwelt des frommen Subjekts, auf die Darstellung frommer Gemütszustände; Schleiermacher ist der erste, der grundsätzlich diesen Weg wählt. Und es blieb die Möglichkeit, durch indirekte Aussage das Wesen der göttlichen Welt nicht zu beschreiben, sondern anzudeuten, auf das Suchen nach adäquaten Worten im Bewußtsein der Unzulänglichkeit des Wortes zu verzichten und sich zu retten zum andeutenden, ahnenlassenden Wertzeichen der Paradoxien im Sinne Kierkegaards.

Viel untheologischer, ja geradezu die eigentliche Theologie negierend aber war das Mittel, dem seit der Aufklärungszeit weite Kreise der intellektuellen Schichten sich anvertrauten, wenn es sie nach Darstellung ihrer Frömmigkeit verlangte: die künstlerische oder kultische Symbolisierung. Menschen, denen die kirchliche Verkündigung nicht zu geben vermag, wonach sie verlangen, finden den Inhalt ihres Glaubens so, wie sie es suchen, ausgesprochen, wenn sie ein bildnerisches, noch mehr wenn sie ein musikalisches Kunstwerk solchen Inhalts erleben. Man pflegt dies in kirchlichen Kreisen als Äußerung einer ästhetischen Ersatzreligion abzulehnen, trifft aber mit diesem Urteil doch nur einen Teil dieser Menschen, den geringer zu wertenden Teil, dem der Reiz des Kunstwerks wesentlich, der zeugende Grund aber, dem es entstammt, nebensächlich oder unbekannt ist. Man vergißt dabei auch die Erziehung zum künstlerischen Ernst, die gerade in Deutschland während der letzten Generationen vielen Menschen den Weg von spielerischem Genuß oder analytischer Kritik zum nachschaffenden Erleben des künstlerischen Vorgangs gezeigt hat. Ein Kreis, der in solchem Sinn aus „Publikum“ zur „Gemeinde“ geworden ist, wird immer beim Anhören der Matthäus-Passion oder der Missa solemnis zu der inneren Konzeption vorzudringen suchen, die den Künstler mit der Welt dieser Stoffe verband. Und wer in dieser Weise das Werk erlebt, wird, ohne sich die pietistisch-gefühlsseligen Arientexte der Passion oder die Worte des nicänischen Bekenntnisses in der Missa intellektuell anzueignen, doch in dem Ganzen ein Symbol seines Glaubens sehen. Denn hier hat die unaussagbare Welt des Glaubens wieder eine gemäße Form gefunden, eine Aussprache, die nicht adäquate Aussage sein will, eine Gestaltung, die das Tiefste nur ahnen läßt und es darum in der einzig möglichen ihm angemessenen Art zum Ausdruck bringt. So erhält heute das künstlerische Symbol eine ähnliche innere Wahrheit und Echtheit, wie sie der Mythus besaß. Und dasselbe gilt in noch höherem Grade von der Art des darstellenden Handelns, die allein aus dem Wollen zur Formung

von Glaubensinhalten entspringt, von dem kultischen Leben. Wenn das innerhalb des Protestantismus nur selten in Erscheinung tritt, so ist die Besonderheit des protestantischen Gottesdienstes daran schuld, der entweder liturgisch arm ist und dann ganz auf Reflexion, beim Anhören der Predigt, zugeschnitten, oder dessen Liturgie doch zu reflexionsgezeugt ist, um den Glaubensinhalt über die Ebene der Aussage auf die der symbolischen Andeutung hinauszuheben. Aber sogar aussagende Worte werden im Kultus gelegentlich als Symbole verstanden: so vor allem das apostolische Bekenntnis, dem viele, die es intellektuell nicht nachsprechen können, doch seine „symbolische" Bedeutung zuerkennen. Und wenn wir uns nach dieser allgemeineren Betrachtung nun wieder dem Christus-Dogma zuwenden, so finden wir hier die gleiche Erscheinung; denn auch dem, der das Dogma intellektuell (wie es einst gemeint war!) sich nicht aneignet, mag die symbolische Sprache des „wahr' Mensch und wahrer Gott" gemäßere Andeutung des Wesens Jesu Christi erscheinen als die „liberale," nach falscher, weil nie erreichbarer Korrektheit strebende und doch über historisches Urteil bereits hinausgehende, also pseudohistorische Rede von der „einzigartigen Persönlichkeit."

Die Notwendigkeit wie die Schranke der Dogmenbildung überhaupt muß man sich vergegenwärtigt haben, wenn man dem Christus-Dogma gerecht werden will. Als das Christentum eine bestimmte Bildungsebene erreicht hatte, machte sich mit Notwendigkeit das Bedürfnis geltend, den Christusglauben im Denken zu begründen. Das geschah zunächst durch Aufnahme des in der griechischen Philosophie längst beheimateten und der gesamten gebildeten Welt vertrauten Logos-Gedankens. Damit war vor allem das kulturelle Bedürfnis der Gläubigen befriedigt; die Erscheinung Christi in der Welt war gedeutet, das Denken über den Glaubensinhalt dem Denken der Zeit eingebettet; ein Theologe wie Origenes ward einer der geistigen Führer des dritten nachchristlichen Jahrhunderts. Aber es war auch dem religiösen Bedürfnis etwas gegeben: die Offenbarung Gottes im Sohn war durchdacht, und die Trinitätsfrage, d. h. zunächst die Frage nach dem Verhältnis von Vater und Sohn, war aufgerollt und wurde im arianischen Streit des vierten Jahrhunderts so entschieden, daß die wesentlichen Glaubensinteressen gewahrt blieben. Was der Christusglaube in der Gestalt Jesu Christi anschaute, hatte der Mythus in der Erzählung geschildert, daß der Gottessohn zur Erde gestiegen und Mensch geworden sei; unter der Voraussetzung — der für die griechischen Christen bezeichnenden Voraussetzung! —, daß das Heil in der Vergottung des Menschen liege, hatte man den Mythus in die Aussage umgesetzt, daß

Christus das geworden sei, was wir sind, um uns zu dem zu machen, was er ist (Irenaeus) oder — noch etwas stärker ausgedrückt —: Gott „ward Mensch, damit wir Götter würden" (Athanasius, Von der Menschwerdung des Logos, Kap. 54). Darum mußte man vom Sohn die Wesensgleichheit mit Gott aussagen, um dem Gläubigen die Vermittlung göttlichen Wesens zu sichern. So zeitgebunden diese Lehre ist — denn sie hängt mit einer fast materialistisch-magischen Fassung des Heils zusammen, die heute auch die eifrigsten Verfechter des Dogmas nicht mehr zu bejahen wagen —, so verständlich und notwendig ist sie. Im Sinn ihrer Urheber überschreitet sie auch noch nicht die Grenzen dessen, was dem Menschen von Gott zu sagen ziemt; denn das eigentliche Mysterium bleibt unberührt; das Wort des Johannes-Evangeliums „der Logos ward Fleisch", dessen Umfang wir heute paraphrasieren könnten „der Weltgrund ward Person", blieb als köstliches Wunder inmitten aller Definitionen stehen und symbolisierte die allen gemeinsame Überzeugung: Gott ist um unsertwillen Mensch geworden. Unberührtsein bedeutet freilich auch Unerklärtsein; und hier setzte nun das keine Hemmung kennende theologische Fragen ein. Die Überlieferung vom geschichtlichen Leben Jesu war längst — andeutungsweise schon von den älteren Evangelisten, mit vollendeter Kunst von Johannes — in den Rahmen des Mythus eingefügt, ja ins Mythische transponiert worden. Aber wenn man sie mit der dogmatischen Aussage über Christus konfrontierte, ergab sich das Problem, wie sich in dieser historischen Existenz Gott und Mensch zueinander verhalten hätten. Mit dieser Frage, die das Mysterium dreist erklärt wissen wollte, war der Streit des fünften Jahrhunderts um Christi „Naturen" entfesselt. Als er auf dem Konzil zu Chalcedon 451 n. Chr. entschieden ward, war damit das kirchliche Christus-Dogma festgestellt; aber zugleich war das Mysterium entzaubert, Unaussagbares in Sagbarkeit gepreßt, der Glaube dem Diktat einer zeitgebundenen Wissenschaft und noch zeitgebundeneren Politik unterworfen. Denn der Beschluß von Chalcedon, nach dem Gottheit und Menschheit „unvermischt und unverwandelt, unauflöslich und ungetrennt" in Christus beieinander sind, hat nur den Schein einer paradoxen Umschreibung des Mysteriums. In Wirklichkeit ruht er auf sehr ernstgemeinten wissenschaftlichen Voraussetzungen; die eine war der stoische Materialismus, der nicht nur die menschliche, sondern auch die göttliche Natur stofflich denkt; die andere war die gleichfalls stoische Lehre von der gegenseitigen Durchdringung aller Stoffe, nach der ein Stoff im andern sein kann, ohne dessen Eigenart aufzuheben oder die seine zu verlieren. Das Dogma strebt also mit der philosophischen Technik der Zeit eine

rationale Lösung des irrationalen Problems an; es will das Zusammensein der beiden „Naturen" in Christus wirklich definieren und ein bloßes Nebeneinander ebenso ausschließen wie grenzenloses Durcheinander. Diese Lösung ist aber nicht vom Glaubensinteresse aus gefunden, sondern sie ist durch die politische Konstellation erzwungen; der Papst von Rom und der Kaiser von Ost-Rom zwangen dem Orient die Entscheidung auf; und diese Entscheidung war insofern irreligiös, als das Heilsgut, wie es diese Zeit sah, die Vergottung des Menschen, durch die Behauptung zweier Naturen Christi viel eher gefährdet wurde, als durch die naivere Vorstellung, nach der Gottes Logos sich in Christus mit einer Menschennatur verbunden hatte. Das Christusdogma in dieser Gestalt ist also nicht die Vollstreckung, sondern eher die Zersetzung des im Christus-Mythus angedeuteten Mysteriums.

Im Rahmen unserer Gesamtbetrachtung aber erkennen wir in diesem Kirchenstreit und seiner verunglückten dogmatischen Lösung die Entladung einer Spannung, die von Anfang an das Christentum belastet, der Polarität von Geschichte und Übergeschichte. Das übergeschichtliche Heilsinteresse fordert, wenigstens im Sinne der Griechen, die volle Gottheit Christi; das geschichtliche Lebensbild Jesu erzwingt die Behauptung der vollen Menschheit. So ist von den Voraussetzungen der Alten aus eine andere Lösung schwer möglich, wenn man eine Lösung mit klaren — in unserem Sinn pseudowissenschaftlichen — Worten überhaupt aussagen wollte. Daß man auf das Aussagen des Unaussagbaren nicht verzichtete, daß man das rational Erkennbare, das geschichtliche Leben Jesu, mit dem irrational Geahnten und nur Glaubbaren, der Offenbarung der göttlichen Welt im Evangelium, auf der intellektuellen Ebene zusammenpreßte, dieses Unterfangen ist das eigentliche Verhängnis der kirchlich-dogmatischen Christologie.

In der Reformation tat sich vielleicht noch einmal die Möglichkeit auf, den religiösen Grundfehler der Dogmenbildung wieder gut zu machen und die dogmatischen Aussagen auf Umschreibungen des Heilsgutes zu konzentrieren, das der Christusglaube bekennt. Aber Luther hat im Abendmahlsstreit die altkirchliche Christologie gerade nach ihren zeitgebundensten philosophischen Voraussetzungen aufgenommen. Er brauchte die Lehre von dem Zusammensein der beiden Naturen des Christus, weil er ein göttliches Prädikat, die Allgegenwart, von der menschlichen Natur Christi, nämlich von seinem Leibe, aussagen und damit beweisen wollte, daß Christi Leib am Altar gegenwärtig sein könne. Und doch war der Konflikt,

der Luther zu dieser Wiederaufnahme einer spät-antiken Spekulation veranlaßte, kein müßiges Theologengezänk, wie er heute dem Historiker erscheinen könnte, der nur die unheilvollen Folgen für den Protestantismus bedenkt. Denn auch im Abendmahlsstreit kommt jene Spannung zwischen einer an der Geschichte interessierten und einer auf das Übergeschichtliche eingestellten Frömmigkeit zum Ausdruck, wie sie das Christentum von seinen Anfängen an belastet. Zwinglis Lehre ist von dem Bestreben diktiert, dem Text und der geschichtlichen Situation gerecht zu werden; Jesus kann, lebend unter den Jüngern stehend, die Worte „das ist mein Leib“ nicht anders als bildlich gesprochen haben. Luthers Abendmahlsglaube aber wird, so sehr er sich auf die Textworte beruft, doch recht eigentlich getragen von dem Glauben, daß in der Feier die Verbindung mit dem übergeschichtlichen verklärten Christus objektiv hergestellt werde. Es ist lehrreich zu betrachten, wie Paulus die gleiche Spannung gelöst hat. Er will den auf die übergeschichtlichen Wirkungen des Sakraments bedachten und die Feier damit in vielleicht orgiastischer Weise profanierenden Korinthern den Ernst des Abendmahls darstellen durch Erinnerung an den Ursprung des Sakraments in der Passion. Aber er weiß dieses Geschichtliche übergeschichtlich umzuwerten: mit Essen und Trinken, so sagt er 1. Korinther 11, 26, verkündet ihr den Tod des Herrn; wie im Mysterium der Mythus nachgebildet und dadurch die göttliche Kraft des mythischen Geschehens gegenwärtig gemacht und mitgeteilt wird, so ist das Sakrament des Abendmahls ein Mysterium, in dem ein Akt der Passionsgeschichte aufgeführt und die Christus-Kraft der Passion vergegenwärtigt wird. So habt ihr in diesem immer wiederholten Geschehen Verbindung mit Christus, „bis daß er kommt“ nnd keine sakramentale Vermittlung mehr nötig ist. Die religiöse Überlegenheit von Mythus und Mysterium gegenüber dem Dogma ist hier unmittelbar zu greifen: Paulus, noch eingestellt auf das Abbilden, Darstellen und Symbolisieren des Unsagbaren in Mythus und Sakrament, vermag Geschichtliches und Übergeschichtliches zusammen anzuschauen, die Reformatoren, die nach jahrhundertelanger dogmatischer Entwicklung an das „wissenschaftliche“ Aussprechen des Glaubensinhaltes gewöhnt sind, können die Spannung nicht lösen, sondern nur konstatieren: geschichtliches und übergeschichtliches Interesse treten in zwei Abendmahlslehren auseinander.

So wurde der Protestantismus schon in seinen Anfängen um die dogmatische Einheit gebracht, und im Laufe seiner Entwicklung ist er immer tiefer in die Zersplitterung hineingeraten. Das war gewiß zum einen

Teil durch das Fehlen einer Zentralinstanz und durch die Vorherrschaft des Landeskirchentums bedingt, also durch geschichtlich-politische Faktoren, die vorläufig aus unserer Betrachtung ausscheiden mögen. Zum anderen Teil aber entspricht die dogmatische Verästelung einem Wesensgesetz des Protestantismus. Wenn er durchaus auf die Erlangung persönlicher Heilsgewißheit eingestellt ist, so ruft er sozusagen alle Einzelgewissen auf, sich ihres Heiles zu versichern, und entbindet sie damit im Grundsatz von der Fesselung an irgend eine organisatorische Autorität. Jeder innerlich mündige Evangelische muß gewissermaßen sein eigener Theologe sein. Damit verliert das Dogma seinen Wert als Einheitsfaktor (so wie der Kultus diesen Wert dadurch verliert, daß die örtlichen Verschiedenheiten von dem Landeskirchentum verewigt werden).

An die Stelle jeder organisatorischen Autorität war für die Reformation die Autorität der Bibel getreten. Und damit schien den Reformatoren allerdings ein Einheitsfaktor, und noch dazu ein überzeitlicher, gegeben und für alle Zeiten gesichert zu sein. Um ihn geltend machen zu können, bedurfte die Reformation der Schriftforschung, und die humanistischen Studien boten ihr neue und gediegene Mittel der Bibelauslegung dar. Die Theologen des Protestantismus, und zwar speziell die Epigonen der Reformation, unterstellten dabei aber die Einheitlichkeit des Forschungsobjektes wie der forschenden Wissenschaft. Sie glaubten, daß die Bibel eine einheitliche Heilsauffassung vertrete, die nur in den verschiedenen Schriften in verschiedenem Grade zum Ausdruck komme. Sie unterstellten dabei aber auch, daß die wissenschaftlich betriebene Auslegung letztlich ein einheitliches Ergebnis finden müsse. Die doppelte Illusion, der sie sich bei alledem hingaben, ist erst durch die Aufklärung völlig offenbar gemacht worden, weil mit ihr erst ein von jeder kirchlichen Zwecksetzung losgelöster, nur seinem eigenen Wesensgesetz gehorchender Betrieb der Bibelforschung beginnt. Wenn diese neue Forschung nun die Bücher der Bibel, auch die des Neuen Testaments, als Niederschlag eines geschichtlichen Werdens verstehen lehrt, so ergibt sich daraus die Unfruchtbarkeit harmonisierender Versuche, die in allen Schriften etwa des Neuen Testaments gleiche oder wenigstens vereinbare und einander ergänzende Ausprägungen des Heilsbesitzes finden wollen. Denn diese Schriften sind historisch bedingt, ihre Ausprägung des Glaubens ist abhängig von der Verschiedenheit der Individuen und Epochen. Und ihre Erforschung kann darum nicht einheitlich sein, d. h. niemals zu ein für allemal feststehenden Ergebnissen führen, weil sie Forschung ist, also sich wandelt, unter dem Einfluß

neuer Entdeckungen und Erkenntnisse fortschreitet. Der Glaube kann aber nicht auf ein Fundament aufgebaut werden, das alle zehn Jahre dem neuesten Stande der Forschung zuliebe ausgewechselt werden muß.

So ist also die Autorität der Bibel als eines überzeitlichen Einheitsfaktors durch die Schriftforschung nicht konstituiert worden. Denn diese hat gerade die zeitliche Bedingtheit der Bibel herausgearbeitet. Sie hat in ihrer wechselreichen und den Verlauf der Geistesgeschichte auf eigene Weise wiederspiegelnden Entwicklung seit der Aufklärung tausend Einzelheiten untersucht und erhellt und hat daraus ein Geschichtsbild aufgebaut, das schon an sich eine gewaltige wissenschaftliche Leistung darstellt. Sie hat damit das Christentum indirekt gefördert, sofern sie seine Stellung im Ganzen der geistigen Kultur neu gegründet und gefestigt hat; gerade die Unbefangenheit der von evangelischen Theologen geübten wissenschaftlichen Kritik und die Ausschließlichkeit der diese kritische Forschung leitenden wissenschaftlichen Maßstäbe, die keinerlei religiöse Bedenken oder kirchliche Gebote neben sich aufkommen ließ, haben jeden Verdacht des Dunkelmännertums ferngehalten, haben dem evangelischen Christentum ein gutes Gewissen der Wahrheit gegenüber gegeben und es in ständiger Berührung mit den geistigen Mächten der Zeit erhalten. Die Bibelforschung hat auch das Interesse gebildeter Christen an ihren Fragen erweckt und wach gehalten und hat Pfarrern und Laien eine vertiefte Auffassung unzähliger Bibelabschnitte vermittelt. Die religiöse Mission aber, einen einheitlichen und unerschütterlichen Grund des Glaubens zu liefern, hat sie nicht erfüllt, eben weil sie Wissenschaft war, die niemals zu abschließenden Ergebnissen gelangt, niemals unerschütterliche Formeln prägt.

So hat sich jene nicht geklärte Lage herausgebildet, die für den Glaubensbesitz des deutschen evangelischen Christentums am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts bezeichnend ist: altkirchliche und gewisse reformatorische Bekenntnisse formell in Geltung; somit unter ganz anderen geistigen Voraussetzungen geschaffene höchst zeitbedingte Lehraussagen zu überzeitlicher Würde erhoben, in Wirklichkeit aber gerade infolge der Diskrepanz der Voraussetzungen zu einer Kraftlosigkeit verdammt, die sie, recht, d. h. historisch verstanden, keineswegs zu haben brauchten; das auf diese Weise scheinbar gewahrte Dogma für weite Laienkreise in ein schattenhaftes Dasein gedrängt, von der unkirchlichen Masse zwecks Stigmatisierung des „veralteten" Christentums mit Vorliebe ans Licht gezogen, von kleinen Laienkreisen mit einer gewissen Ahnungslosigkeit gegenüber den geistigen Folgerungen immer wieder herzhaft verteidigt, und von den Theologen je nach ihrem philosophischen und religiösen Standort in ihren Dogmatiken

modernisiert, kritisiert, variiert und gedeutet. Indem das Dogma zu einzelnen Dogmatiken auseinandertrat, wurde es aufgelöst in eine Vielheit von religiösen Weltanschauungen. Eine neue Dogmenbildung würde daran nichts ändern, selbst wenn sie gelänge; denn in unserer geistigen Welt werden Lehr-Aussagen immer Aussagen des Erkennens, nicht des Glaubens sein; und jede Aussage des Erkennens ist vom Fortschritt der Wissenschaft abhängig, also nur zeitlich gültig und immer in Gefahr zu veralten. Und alle neuen Versuche, rein religiöse Ausdrücke wie „Jesus der Herr" als Einheitsbekenntnis zu verwerten, zeitigen nur verschiedenartige theologische Interpretationen und offenbaren so die Zerrissenheit, statt daß sie die Einheit fördern.

Der Fehler liegt nicht in der Art der Formulierungen, sondern in dem Unternehmen der Formulierung überhaupt, in dem Versuch, den Glaubensbesitz in adäquaten Worten auszudrücken. In Wirklichkeit ist der Christusglaube ein viel stärkeres Einheitsband als der Theologen-Streit ahnen läßt. Es ist ein gemeinsamer überzeitlicher Besitz, von dem die Christen leben und der zumal die Christen evangelischen Bekenntnisses innerlich eint, solange sie nicht versuchen ihn in Aussagen zu formulieren: eine Wertwelt, die nicht von dieser Welt ist, an deren Maßen sie die Entscheidungen ihres Lebens gewinnen, von der sie sich aber auch im Alltagsdasein bestimmt fühlen und zu der als Absolutem aufzublicken ihnen Erhebung über alle Relativitäten ihrer Existenz bedeutet. Sie versuchen sich mit dieser Welt durch Gebet und Kultus, durch Kontemplation und Lektüre, durch Berufsarbeit wie durch Gestaltung und Ausstrahlung ihres inneren Lebens in Verbindung zu setzen. Begründet und gesichert wird das Bewußtsein von der Wirklichkeit dieser Werte auf individuell verschiedene Weise, aber die letzte Orientierung ist auch hier verhältnismäßig einheitlich. Für den Katholiken steht dabei freilich die Kirche als Heilsorgan mit ihren Schätzen an Sakramentswundern, Marien-Mittlerschaft und Heiligenfürbitte so im Vordergrund, daß jene Wertwelt fast ausschließlich in der Linie kultisch-sakramentalen Lebens erfaßbar scheint; dem Protestanten stehen mancherlei Wege offen: die Wirkung des Lebensbildes Jesu und seines Evangeliums (wobei die Geschichtlichkeit einzelner Vorgänge oder Worte nicht untersucht zu werden braucht), die Botschaft von dem gnädigen Gott, der Sünde vergibt, die Idee der Gottmenschheit (im Sinne des „Christusmythus" des Paulus), der Eindruck der Absolutheit Gottes und eines darin ruhenden „eschatologischen" Weltziels, die Kraft der Weltüberwindung, die von der Einstellung auf das „Gottesreich" ausgeht — das alles sind Möglichkeiten, sind einander weder aus- noch ein-

schließende Mittel, durch die sich die Wirklichkeit jener Wertsphäre dem Christen immer wieder kundgibt. Was ihnen allen aber gemeinsam ist, das ist ihre Verwurzelung in der Lebenswelt des Neuen Testaments, in dem Strom geoffenbarten neuen Seins, dessen klassische Urkunden die Bücher des Neuen Testaments sind. Dabei ist der Ablauf der geschichtlichen Vorgänge verhältnismäßig gleichgiltig, die dieses neue Sein in unserer Welt kundmachten, gleichgiltig ist es auch, ob man das Alte Testament nur als historische Vorstufe zum Neuen wertet, oder ob man die Verwandtschaft des inneren Lebens so stark spürt, daß einzelne Teile des Alten Testaments gleichwertig neben das Neue treten (gemessen werden sie doch an diesem!), es ist endlich gleichgiltig, ob man Formulierungen des Paulus oder des Johannes bevorzugt — was immer wieder, wenn auch in verschiedenen Brechungen sein Licht ausstrahlt, ist das Ganze der neutestamentlichen Lebenswelt. Und diese Welt hängt zusammen mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu, die freilich als Offenbarung jener Werte für den Glaubenden eine überzeitliche Bedeutung gewinnt. Wenn dieser Vorgang des Nehmens aus jener Lebenswelt, der Orientierung an ihr und der Einstellung auf sie sich in irgendeiner Variation vollzieht, dann ist Christusglaube da — und je stärker und unmittelbarer er ist, desto weniger wird er zeitbedingte Aussagen für den adäquaten Ausdruck seiner selbst halten.

Wenn die Erscheinungsformen dieser Lebenswelt — Geschichte, Literatur und geistige Atmosphäre, die mit ihr verbunden sind — Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis werden, so hat das mit der Beziehung des Glaubens auf diese Dinge unmittelbar nichts zu tun. Der Religiöse, dem die wissenschaftliche Zergliederung ihm heiliger Urkunden und Vorgänge unsympathisch ist, braucht nicht an dieser Arbeit teilzunehmen. Daß die künftige Geistlichkeit der evangelischen Kirche den grundlegenden (aber nicht abschließenden) Teil ihrer Ausbildung im Zusammenhang jener Arbeit empfängt, entspricht nicht einem religiösen Bedürfnis, sondern den Interessen der Kirche und des geistigen Lebens. Beide würden es schwer ertragen, wenn der berufsmäßige Vertreter des Christentums in der heutigen Kultur nicht auch im kulturellen Sinne voll ausgebildet wäre; es müßte in der Tat ein unmöglicher Zustand heißen, wenn die wissenschaftliche Erkenntnis, die zum Bildungsanspruch des Pfarrerstandes gehört, gerade vor dem Gegenstand, den der Pfarrer im Leben vertritt, Halt machen sollte.

Der Würde dieses Gegenstandes wäre es aber durchaus nicht angemessen, wenn seine Erforschung sich nicht aller Mittel und Methoden bediente, die ihr von der gesamtwissenschaftlichen Lage dargeboten werden. Voraussetzung dafür ist völlige Freiheit der wissenschaftlichen Forschung,

die auch die Freiheit zum Verfehlen in der Wahl der Mittel in sich schließt. Denn von vornherein ist die Angemessenheit der Methode nicht sicherzustellen, und der Fortschritt des Erkennens vollzieht sich oft auf dem Weg über verunglückte Experimente. Wenn dabei verlangt werden muß, daß der Forscher auf religionswissenschaftlichem Gebiet nicht, selber religionsarm und dem Stoffe fremd, zwischen den Objekten seiner Forschung wie zwischen Kuriositäten herumirren dürfe, so ist diese Forderung ebenso selbstverständlich wie die andere, daß der Banause den Kunstwissenschaften fern bleibe. Die Fähigkeit intimer Einfühlung in den Stoff ist aber vom persönlichen Glauben verschieden; sie kann, auch wo sie zum schöpferischen Nachfühlen gelangt, in der rein künstlerischen Produktivität verharren und braucht nicht zur religiösen Produktivität überzugehen; diese aber kann so eigenartig und selbstherrlich sein, daß sie einen anderen Typus als den eigenen nicht nachzufühlen und zu verstehen vermag. So verhält sich der Glaube zur Einfühlung weder aus- noch einschließend, kann also keinesfalls eine Vorbedingung religionswissenschaftlicher Erkenntnis genannt werden. Wenn dagegen mit Recht verlangt wird, daß die Erzieher künftiger Pfarrer bewußte Christen seien, so ist das eine Forderung des Unterrichtsbetriebes der Theologischen Fakultäten, nicht eine Bedingung religionswissenschaftlicher Erkenntnis. Das religiöse Verständnis aber, von dem der Glaube immer wieder genährt wird und das in der Tat durch einen Zirkel zustande kommt — der Glaube, der selbst davon lebt, ist auch der einzige Faktor, der es fördert — liegt auf einer anderen Ebene, und entzieht sich dem wissenschaftlichen Beweisverfahren wie der wissenschaftlichen Mitteilbarkeit.

Der Freiheit der Forschung entspricht die Unabhängigkeit des Glaubensbesitzes von den sich wandelnden wissenschaftlichen Resultaten. Denn der Glaube ist nur an der Wirklichkeit jener Wertwelt interessiert, wie sie ihm aus dem Neuen Testament und dem an ihm orientierten Lebensstrom entgegentritt. Ihm sind nicht historische Daten des Lebens Jesu, wie sie die Wissenschaft untersucht, lebenswichtig; sondern die Wirklichkeit der Wertbziehungen, die sich an die (mehr oder minder historischen oder legendaren) Berichte über dieses Leben anschließen; über diese Wirklichkeit hat die Erkenntnis nicht zu urteilen. Den Forscher, der zugleich sein inneres Leben aus jener Wirklichkeit des Glaubens gewinnt, kann der Dualismus zwischen den beiden Einstellungen, der des Glaubens und der des Erkennens, bis an die Zerreißung des Personenlebens heran führen, niemals aber zum Überrennen der einen Position von der anderen aus. Und vor jener Zerreißung wird ihn der Halt bewahren, den sein

Glaube wie allen Lebensbeziehungen und allen Berufen so auch seiner wissenschaftlichen Arbeit gibt: die Überzeugung, daß jede Forschung, wenn sie als Gottesdienst geübt wird, d. h. mit unbedingtem Wahrheitsernst, Treue im Kleinen und Großen und demütiger Bescheidenheit vor dem erkannten Wirklichen, auch irgendwie zu Gott hinführt, und daß der Gott, dem seine Forschung dient, derselbe ist, den sein Glaube im Gekreuzigten geoffenbart sieht.

5. Welt.

Die Botschaft Jesu trat in die Welt. Das bedeutet eine entscheidende Veränderung in ihren Beziehungen zu Zeit und Menschheit, eine Veränderung ihrer äußeren Lage wie ihrer inneren Art. Die Bedingtheit, die beständig die Geschichte des Christentums belastet, datiert von dieser Epoche an. Und christliche Schriften selbst haben diese Bedingtheit mit dem Worte „Welt" gekennzeichnet.

Der erste Schritt in die Welt wird getan, als Jesus-Wort und Christus-Glaube über den Kreis der Nächstbeteiligten hinausgetragen werden. Daß die in Jerusalem gesammelte Gemeinde um Anhänger unter den Juden warb, war in ihrer Lage begründet; diese Christen mußten zu ihrer Selbstbehauptung und Verteidigung bekennen und predigen, und aus Bekenntnis und Predigt wuchs eine Art Missionstätigkeit von selbst heraus. Aber das war noch kein Datum in der Geschichte einer Weltreligion. Von entscheidender Bedeutung wurde diese Mission erst, als das Evangelium — im weiteren Sinn des Wortes, also sowohl Jesus-Überlieferung wie Christus-Glauben umfassend — auf solche Weise an griechisch redende Juden kam. Das geschah nach der Apostelgeschichte, deren Angaben durch das indirekte Zeugnis der Paulusbriefe in diesem Punkte bestätigt werden, zuerst in Jerusalem. Dort wohnten in offenbar beträchtlicher Anzahl, zeitweilig verstärkt durch fluktuierenden Zuzug, auch solche Juden, die früher außerhalb Palästinas, in der „Diaspora", also in der „Welt", ansässig gewesen waren; sie bedienten sich der griechischen Sprache, waren in griechischer Redekunst und vielleicht auch in griechischem Denken nicht unerfahren und jedenfalls der hellenistischen Gesamtkultur der Mittelmeerwelt enger verbunden als ihre Glaubensgenossen in Palästina. Solche weltoffeneren Männer sind es gewesen, die nach einer vom Verfasser gar nicht ausgewerteten und gerade darum glaubwürdigen Nachricht der Apostelgeschichte (11, 20) die christliche Predigt zu Nichtjuden gebracht

haben. Paulus aber hat das Werk dieser Namenlosen nicht nur fortgesetzt, sondern er hat ihm durch die weite Ausdehnung seiner Missionsreisen Weltbedeutung und durch die gesetzesfreie Art seiner Botschaft grundsätzliche Rechtfertigung und bleibende Gültigkeit verliehen. Denn nicht in der Begründung der Heidenmission, sondern in ihrer grundsätzlichen Sicherung und Verteidigung sowie in ihrer planmäßigen Ausgestaltung besteht die Leistung des Paulus, soweit es sich dabei um einen geschichtlich weiterwirkenden Faktor handelt. Seine Genialität ist freilich damit noch nicht umschrieben; sie liegt in der schöpferischen religiösen Kraft, mit der er das Evangelium in seinen letzten Tiefen durchlebt und durchdenkt. Diese Kraft wirkt in die Ferne, auf gleichgestimmte Geister über Jahrhunderte hinweg; die unmittelbare Wirkung des Paulus im Zuge der Entwicklung aber liegt in seinem Missionswerk beschlossen.

Mission bedeutet Propaganda, Weltbearbeitung, Ausgestaltung eigener Kraft zu Angriff und Verteidigung. Die christliche Botschaft mußte in weit höherem Grade der Zeit und der Welt eingebettet werden als dies mit ihrer Entstehung gegeben war. Was in die Ewigkeit hinein gesprochen war, mußte für die Zeit fruchtbar gemacht werden; was in den Tiefen des Christusglaubens als letztlich unsagbare Überzeugung ruhte, mußte nicht nur in lehrbaren Formeln sagbar gemacht werden — davon ist schon die Rede gewesen —, sondern es mußte sich mit dem geistigen Bewußtsein der Zeit verbinden oder auseinandersetzen. Was dem Gläubigen unvergleichlich galt, wird nun vergleichbar, muß sich messen lassen an konkurrierenden Religionen und Lebenslehren und muß um seiner selbst willen die benachbarten Konkurrenten von seinem Standpunkt aus abwerten und bekämpfen.

Der räumlich nächste Konkurrent war das Judentum. Nicht das kultisch-priesterliche, an den Tempel gebundene und mit ihm vierzig Jahre nach der Entstehung des Christentums bald und, wie es scheint, für immer dahinsinkende; dieses Judentum konnte keine ernstliche Konkurrenz mehr entwickeln. Auch das weltoffene, weltgewöhnte Judentum der Diaspora blieb nicht dauernd gefährlich, so sehr es die Mission des Paulus bedrohte; denn in diesem Judentum waren so viele Vorbedingungen für die Annahme des Christentums gegeben, daß immer größere Scharen aus seinen Reihen der neuen Botschaft zufielen; aus dem anfänglich scharfen Konkurrenzkampf zwischen solchem Welt-Judentum und dem Christentum ist dieses als Sieger hervorgegangen. Die Reste des Diaspora-Judentums aber haben sich dem rabbinischen Judentum verschmolzen, das nach der Zerstörung Jerusalems selbst in die Diaspora hinaus mußte. Und dieses synagogale, gesetzliche Judentum der Rabbinen ist des Christentums bleibender Kon-

kurrent nicht im Sinne einer gefährlichen Bedrohung — denn dieses Judentum war Jahrhunderte lang politisch deklassiert —, wohl aber im Sinne weltgeschichtlicher Konkurrenz, des Nebeneinanderstehens unter den Weltreligionen, als Typus, mit dem sich das Christentum vergleicht und gegen den es sich abgrenzt. Das Wesen dieses Judentums wird bedingt durch die Unterstellung des menschlichen Seins und Handelns unter ein Gesetz, das unmittelbar von Gott stammt. Was der Jude in seiner Religion empfängt, ist ein Sollen, das aus dem letzten Weltgrund hervorgeht; denn der Schöpfer der Welt und des Menschen ist auch der Schöpfer des Gesetzes. Dieser Ursprung in einer Offenbarung bezeichnet den Unterschied zwischen Judentum und rationaler Ethik. Das Vorhandensein des klar formulierten Gotteswillens, der bei aller Transszendenz des Ursprungs doch im Gesetz der Frömmigkeit fest umrissene Bahnen weist, scheidet Judentum und Mystik. Die Spannung zwischen Sein und Sollen aber wird durch rationale Theodizee und Kasuistik gelöst, die für menschliches Versagen auch menschlichen Ausgleich durch Leiden oder gute Taten kennt. Rabbi Akiba hat nach dem Mischnatraktat „Pirke Aboth“ (3, 16) das Wesen dieses Ausgleichs mit dem Bilde beschrieben: „Der Laden ist offen und der Krämer leiht, die Schreibtafel liegt auf und die Hand schreibt, und wer borgen will, kommt und borgt, aber die Einforderer gehen Tag für Tag umher und machen sich von dem Menschen bezahlt mit seinem Wissen und ohne sein Wissen.“

Das Christentum unterscheidet sich vom Judentum dadurch, daß das Offenbarte nicht ein Sollen, sondern ein Sein ist. Ein Stück Geschichte, ein menschliches Personenleben, das dadurch urbildlichen Gehalt bekommt, hat dieses Sein kundgemacht, und zwar so, wie man alles Tiefste nur kund machen kann, symbolhaft andeutend und ausstrahlend, so daß dem Christus-Gläubigen nicht schlichte Nachbildung, sondern schöpferische Neuzeugung auferlegt ist. Dem Juden ist die Offenbarung in einem Buch als klarer eindeutiger Gotteswille gegeben, so daß „Glaube“ ihm die fromme Lebenshaltung im Sinne jenes Sollens ausdrückt; dem Christen aber bedeutet dasselbe Wort jene schöpferische Rezeptivität. Dem Judentum, dem die Gesetzgebung das Schöpfungswerk Gottes fortsetzt und die Überzeugung von Gottes Willen und dem eigenen Vermögen festigt, wohnt ein starker Optimismus inne in Bezug auf Gott und Welt — die Rechnung muß schließlich doch aufgehen —; das Christentum sieht die Beziehung von Gott und Welt durch das Kreuz Christi symbolhaft ausgedrückt, das neue Sein des Evangeliums ist nicht die Ausgestaltung des Geschaffenen, sondern eine Neuschöpfung durch die Offenbarung aus dem jenseitigen

Gottesreich, darum sind Welt und Mensch in ihrem Verhältnis zu Gott zwar nicht unmittelbar pessimistisch, aber problematisch anzusehen, und nur ein Ringen um Gott, Sünde, Unglück, Schicksal macht der Erlösung teilhaftig. Grenzüberschreitungen können die Wesensart der beiden Religionen nicht verwischen: so, wenn das Judentum im Chassidismus zur Erlösungsreligion wird, oder wenn gewisse römische und angelsächsische Gestaltungen des Christentums die gesetzliche Ausprägung der Religion begünstigen. Aber gerade diese zuletzt genannten Grenzfälle zeigen, daß das Christentum den Kampf um die Gesetzlichkeit immer noch in seinen eigenen Reihen auszufechten hat. Das kann auch gar nicht anders sein; denn wenn Gott vom Christentum als der Gute erkannt wird, so wird sich neben dem Glauben, der nur Gnade will, immer wieder ein Streben nach Rechtlichkeit geltend machen, das — so wichtig es pädagogisch und soziologisch ist — doch das Wesen des christlichen Glaubens verdunkeln kann, sobald es nicht aus dem Glauben entsteht, sondern vor dem Glauben da ist. Und diese Konkurrenz ist bleibend.

Ein zweiter Konkurrent war die Frömmigkeit der hellenistischen Mysterien. Wie ernst zu nehmen diese Konkurrenz war, zeigt die Tatsache, daß das Christentum selber im Lauf seiner „antiken" Entwicklung eine Art Mysterienreligion wurde. Aber trotz der Aufnahme von Riten, Worten und Vorstellungen der Mysterienreligionen in das Christentum besteht doch ein tiefgehender Unterschied zwischen beiden. In den aus dem Orient kommenden hellenistischen Kulten wird der Mensch durch Weihung befähigt, der Schau, Verwandlung und Vergottung teilhaftig zu werden. In welches Gottes Mysterium man eingeweiht wird, wie sein Mythus, sein Wesen, seine Kräfte sich darstellen — das ist im Konkurrenzkampf der Mysterien bedeutungsvoll, nicht aber, wenn man auf das Ganze der Erscheinung sieht. Denn für den Mysten ist es das Wesentliche, daß er die Kräfte eines Gottes — der für ihn der Gott ist — erlangt. Der Vollzug dieses Wunders ist die Hauptsache. Für das Christentum aller Konfessionen, das nicht in sakramentalen Riten erstarrt ist, bildet nicht die bloße Berührung mit einem Göttlichen das Wesentliche des Heils, sondern die inhaltliche Bestimmtheit dieses Göttlichen. Diese aber ist gegeben in einer Geschichte — im weitesten Sinn des Wortes genommen, so daß nicht nur die Ereignisse der klassischen Zeit, sondern auch die Produktion von gleichgestimmten Gedanken und Legenden als Daten der Geistesgeschichte mit eingeschlossen werden. Eine Wertwirklichkeit, die letztlich von den Kräften des „neuen Seins" geschaffen ist, bedingt jedes sakramentale Erleben im Christentum, auch wenn wie in

der katholischen Messe der sakramentale Apparat sich für den naiven Gläubigen stark in den Vordergrund drängt. Und um zu dieser Wertwelt vorzudringen bedarf es keiner Aufnahme in einen abgeschlossenen Kreis geweihter oder heiliger Menschen (denn die Kindertaufe vermag ihrer Art nach einen solchen Kreis nicht zu bilden).

Aber — wie schon das Beispiel des naiven katholischen Sakramentsglaubens zeigt — auch die Konkurrenz, von der hier die Rede ist, scheint bleibender Art zu sein. Immer wieder sieht sich das Christentum vor die Frage gestellt, ob es den Zugang zu Gott an Weihen binden oder von ihnen wenigstens einen höheren Grad der Nähe zu Gott abhängig machen soll. Gnostiker, Kleriker, Mönche, Mystiker, Theosophen — sie alle können in diese Gefahr geraten. Und es ist nur einer Weltreligion gemäß, wenn sie, sozusagen eine aristokratische Tendenz entwickelnd, die höchsten Höhen ersteigen will. Gebannt wird diese Gefahr nur durch die Besinnung darauf, daß das Christentum auch die Erlösung der armen Seele ist, und daß das „neue Sein" des Evangeliums nicht in höchstgesteigerter Bewußtheit besteht, sondern aus dem Grund des Schöpferisch-Unbewußten hervorgeht: werdet wie die Kinder! Und daß nur in dem Beieinander von Breiten- und Höhenausdehnung das Wesen des Christentums begriffen wird.

Ein dritter Konkurrent war die Stoa. Nicht die dogmatische stoische Philosophie, sondern die unter dem Einfluß von Platos Nachwirkungen religiös getönte Lebenslehre, wie sie Poseidonios begründet hatte, wie sie aber erst recht praktisch wirksam geworden war in der „Popularphilosophie" Epiktets und Mark Aurels. Die Äußerungen eines Heroismus, dem nur die wahren Werte wesentlich sind und der für sie jeden anderen Wert hingibt, eines Freiheitsgefühls, das über allen Zwang des Irdischen erhaben ist, und einer Gotteszuversicht, die sich im Einklang mit dem letzten Grund der Welt und des eigenen Schicksals weiß, überraschen, so wie sie sich bei jenen beiden Philosophen finden, immer wieder durch ihre Ähnlichkeit mit evangelischen und apostolischen Worten. Aber es ist nicht derselbe Lebensgrund, dem diese Worte und jene Äußerungen entstammen, auch wenn, wie es in der Tat wahrscheinlich ist, schon die urchristlichen Apostel und Missionare stoische Begriffe — Freiheit, Gewissen, Tugend — und stoische Morallehren sich durch Vermittlung des griechischen Judentums angeeignet haben. Denn worauf die Praxis der Stoa letztlich hinauswill, das ist doch dies: die „Wahrheit vom glücklichen Leben" (Epiktet, Dissertationen 1, 4[32]) verkünden — nur beruht dieses Glück nicht auf der Befriedigung oder Veredelung und Idealisierung der Affekte, sondern auf ihrer Still-Legung, weil alles, was nicht in unserer Macht steht, als un-

wesentlich diskreditiert und vermöge der richtigen Meinung — also auf rationalem Wege! — aus dem Bereich unseres Denkens und Wollens hinausgewiesen wird. Das Lebenszentrum aber, aus dem diese Bemühungen hervorgehen, das ist für die Stoiker doch der Mensch und das Menschliche: dieses in der Welt zu behaupten in Form von Würde, Tugend, Erhabenheit über die Leidenschaften und Unabhängigkeit von Glück und Unglück, den Menschen in seinem wahren Wesen auszugestalten — das ist ihr Ziel. Und darin sind diese „helleniſtiſchen" Lehrer trotz ihres für ihren „Hellenismus" bezeichnenden religiösen Pathos und ihrer undogmatischen praktischen Einstellung doch echte Hellenen. Die Überwelt ist nur das idealisierte Menschentum; in Würde und Freiheit erhebt sich der Mensch, erheben sich vor allem die großen Vorbilder alles Menschlichen, Herakles (der nicht mythisch, sondern ethisch verstandene), Sokrates Diogenes zu gottgleichem Rang.

Diesem rationalen ethischen, aber auch eudämonistischen Idealismus gegenüber bedeutet das Christentum etwas ganz anderes. Während der stoische Optimismus aus einem grundsätzlich auch von den populären Stoikern immer festgehaltenen weltanschaulichen Monismus hervorgeht, ist das Christentum dualistisch orientiert, wie jede Religion, die primär nicht ein Meinen über diese Welt, sondern ein Drängen in eine andere Welt ist. Es ist also irrational und gegenüber der Welt insofern pessimistisch, als es den kritischen Gegensatz zwischen Gott und Welt betont, wenn auch der Ursprung der Welt nicht mit der Gnosis in Irrtum und Fehltritt, sondern in göttlicher Schöpfung gesucht wird. Der Weg des Christen geht von der Welt weg in das kommende Reich Gottes hinein, und darum kann seine Bekehrung niemals wie die philosophische Wendung beim Stoiker im rechten Denken bestehen, sondern immer nur in dem Akt des Glaubens, der nie ohne Affekt, ohne Sehnsucht aus einer Not heraus, ohne Wagemut auf eine unsichtbare Welt hin zustande kommt. Nicht Überwindung, nur Veredelung der Affekte kann hier das Ziel sein. Und so gewiß der Glaube keine menschliche Tugend ist, sondern nur Empfangsorgan für Gottes Gnade, so gewiß ist das, was der Christ erstrebt, ersehnt, erfleht, nicht die Ausbildung seiner Fähigkeiten zu einem idealen Menschentum, sondern das Heimischwerden in einer anderen Welt, jenseits des Menschlichen.

Der Gegensatz, von dem hier die Rede ist, hat freilich oft eine Milderung erfahren. Denn das Christentum selber hat eine Theologie (im engeren Sinn) ausgebildet, die in gedanklicher Arbeit den im christlichen Sinn religiösen Vorgang, das Zusammentreffen von Gnade und

Glaube, von Offenbarung und Menschheitsgeschichte darzustellen und zu deuten unternimmt. Von den Grenzüberschreitungen einer Theologie, die Irrationales denkbar und Unaussprechliches sagbar zu machen versuchte, ist bereits im vorigen Kapitel die Rede gewesen. Aber auch wenn man von ihnen absieht, ist nicht zu leugnen, daß die Geschichte des Christentums von dem dauernden Bemühen zeugt, den Gehalt der christlichen Religion im Sinne der jeweils modernen Bildung auszugestalten und dadurch sowohl die Geistigkeit der Zeit zu verchristlichen wie das Christentum im literarischen Sinn zu vergeistigen; es handelt sich um die Linie in der Theologie, die von Origenes zu Schleiermacher und darüber hinaus in die Gegenwart führt. Die Notwendigkeit dieser Arbeit ist nicht zu unterschätzen, und ihr kulturgeschichtlicher Erfolg ist ungeheuer groß; aber man darf auch von einer dauernden Spannung reden, in der das Bemühen um die Bildungsebene der Religion zu deren primärem, ganz außerbildungsmäßigem Gehalt steht. Wo jenes Bemühen fehlt, droht der Religion das Verhängnis der Geistlosigkeit; wo es aber zum Primat der Bildung in der Religion führt, ist die Folge der Fluch der Kraftlosigkeit. So ist auch die Konkurrenz zwischen Stoa und Christentum symbolisch für eine Auseinandersetzung, die nie endet und niemals völlig erledigt werden darf, weil die Spannung und die Anziehung zwischen Religion und geistiger Kultur zu den Phänomenen zählen, die der Formgewinnung des Christentums in der Welt notwendig sind.

Es gehört zum Schicksal des Christentums, daß die ersten Konkurrenten, mit denen es sich auseinanderzusetzen hatte, allesamt von typischer Bedeutung sind. Denn Judentum, Mysterien und Stoa treten dem Christentum nicht nur als Erscheinungen der Spätantike entgegen, durch deren Besiegung das Christentum sich die geistige Gewalt über das Zeitalter sicherte, sondern sie repräsentieren zugleich Mächte, mit denen die christliche Religion in beständiger Auseinandersetzung lebt, denn sie kann sich ihrer nie ganz entschlagen und will sie doch im eigenen Bereich nie ganz zur Herrschaft gelangen lassen. Diese erste Auseinandersetzung, die schon im Urchristentum anhebt, hat, weil sie Grundsätzliches betrifft, dem Christentum selbst zur Klärung seines Wesens verholfen.

Solche Gegner, deren Konkurrenz zu Dank verpflichtet, hat das Christentum in den nächsten Jahrhunderten nicht wieder gefunden. Denn schon beim Neuplatonismus liegt der Fall insofern anders, als nur bedingt von einer Gegnerschaft die Rede sein kann; das Christentum hat den Neuplatonismus auch auf seinem eigenen Boden gedeihen lassen, sodaß

man trotz aller Kämpfe doch von einer die alten wie die neuen Religionen umfassenden Bewegung sprechen muß. Der Islam endlich ist im schöpferischen Sinn gar keine neue Religion; er verbindet jüdische und christliche Gedanken mit dem Erbe eines primitiven arabischen Heidentums; was dieser komplexen Größe einen besonderen Gehalt gibt, ist die Persönlichkeit des Propheten und die geschichtliche Situation, in die er eingreift.

Es gibt, soweit unser Gesichtskreis reicht, nur noch eine große geistige Macht in der Religionsgeschichte, die zum Konkurrenten des Christentums berufen ist; das ist der Buddhismus. Freilich sind sich beide Mächte überhaupt noch nicht so nahe gerückt, daß sie auf einem Kulturboden in gleicher Stärke erscheinen; wohl aber kann eine solche Konkurrenz in Zukunft einmal eintreten. Und vorher wird man nicht sagen können, ob auch diese Konkurrenz typische Bedeutung hat, d. h. ob im Buddhismus dem Christentum ein Geist entgegentritt, der sich innerhalb des christlichen Bezirks selber schon Raum verschafft hat. Denn es wäre möglich, daß die klassische buddhistische und erst recht die gesamt-indische Geistigkeit von heute unserer Welt so viel zu geben hätten, daß beide Konkurrenten, wenn es zum Endkampf zwischen ihnen kommen sollte, schon durch gegenseitige Beziehungen miteinander verbunden wären. Vorläufig stehen sie allerdings wie zwei getrennte Welten von einander ab, und schon die Unterschiede der geistigen Voraussetzungen lassen keine Gemeinsamkeit aufkommen. Das abendländische Leben ist eingespannt in die dramatische Bewegtheit einer Völkergeschichte, in der Zwecke und Ziele, Erfolg und Nutzen das zeitgebundene Leben der Menschen regieren. Das indische Leben erscheint dem gegenüber fast wie ein vegetatives Sein, der Zeit entnommen, sodaß die auch dort vorhandenen Bestrebungen und Bewegungen des Menschenlebens nicht die Bedeutung unserer geschichtlichen Ereignisse gewinnen, sondern eher wie die notwendigen Bewegtheiten an der Oberfläche einer in sich ruhenden Lebenswelt wirken. Auf diesem Hintergrund entstand als Voraussetzung der Religion die Lehre, die das Leben mit dem Leiden identifiziert, auf diesem Hintergrund versteht sich die religiöse Praxis, die das Heil auf dem Wege der Versenkung gewinnen will. Der starke Eindruck, den die Berührung mit indischer Geistigkeit auf viele Europäer von heute ausübt, erklärt sich aus der Erfahrung, daß in dieser Welt Kräfte walten, die dem von tausend Interessen gefesselten, nach Erfolgen und Zielen hierhin und dorthin greifenden, in strenger Zeitgebundenheit und entsprechendem Eiltempo lebenden Nervenmenschen des Westens verschlossen sind. Meditation und Konzentration, diese auch für das heutige nichtbuddhistische Indien bezeichnenden religiösen Techniken, sind das gerade

Gegenteil der typisch westlichen Lebenshaltung, aber es wäre doch zu fragen, ob nicht ein Einfluß jener östlichen Praxis dem abendländischen Dasein zu mehr Stille und mehr Tiefe verhelfen würde.

Aber um mehr als um einen solchen Zuschuß kann es sich dabei kaum handeln. Denn indische und europäische Geistigkeit hängen mit bestimmten schicksalsmäßig gegebenen Voraussetzungen des Lebens zusammen, die weder vertauscht noch verbunden werden können. Und ein Christentum, das in Indien wirklich heimisch werden sollte, würde sich diesen Einflüssen der Weltanschauung und Lebenspraxis nicht entziehen können, es würde indisches Christentum werden. Gerade dann aber würde man den großen Abstand wahrnehmen, der zwischen einem indisch gewordenen Christentum und der in ihren Ursprüngen trotz späterer Entfremdung doch typisch indischen Lehre des Buddha besteht. Es handelt sich dabei letztlich um das Verhältnis von Leben und Leid. Entweder das Leben ist Leiden; dann erscheint es als etwas, das zu meiden ist, und Flucht aus dem Kreislauf der Geburten muß das Ziel sein. Oder — und das ist es, was der Christ der Geschichte des Christus entnimmt — das Leid ist mit dem Leben untrennbar verbunden, aber dieses Leben ist nur die Kehrseite einer anderen, höheren Wirklichkeit, die als gegenwärtig geglaubt, nicht etwa nur als zukünftig erhofft wird. Aus dem Zusammenstoß beider Welten muß notwendig Spannung, Konflikt, Leid entstehen, und die Passion Jesu ist nur ein Symbol dieses Zusammenstoßes in urbildlicher Reinheit und Typik; aber mit derselben Typik offenbart die Erscheinung Jesu auch das Dasein der anderen Welt, deren Bewußtsein den Christen das Leben nicht fliehen, sondern tragen heißt. Denn ohne sich die Paradoxie dieses Lebens irgendwie zu verschleiern wie der vorsehungsgläubige Rationalist, und ohne sich ihr gegenüber durch Apathie unempfindlich zu machen wie der Stoiker, nimmt er sie als von Gott gewollt und bejaht sie im Gefühl seiner Verwurzelung in einer anderen Welt, deren Dasein sich gerade in der widersinnigen Spannung dieses Lebens zu Gottes Reich verkündet. Wer unter dem Christuskreuz gestanden hat, wagt es mit diesem Leben als der Kehrseite der anderen Wirklichkeit; wer mit dem Buddha unter dem Baum der Erkenntnis gesessen hat, sieht sich in eine Kette von Abhängigkeiten verstrickt, aus der ihn nur die Überwindung des Geborenwerdens befreit. Hier scheiden sich die Wege; und gerade wenn das Abendland von der indischen Geistigkeit etwas zu empfangen hat, wird sich zeigen, daß es zwischen christlicher und ursprünglich buddhistischer innerer Haltung keine Vermittlung, sondern nur eine Entscheidung gibt.

Die christliche Bejahung der Welt bei grundsätzlicher Weltabseitigkeit, wie ich sie eben am Gegenbild des Buddhismus zu verdeutlichen suchte, ist bezeichnend geworden für das Schicksal des Christentums. Nicht nur für seine äußeren Geschicke, sofern die Propaganda in der Welt zum Konkurrenzkampf führte, der Messen und Vergleichen, Kritisieren und Verteidigen mit sich brachte. Sondern erst recht für die innere Ausgestaltung des christlichen Lebens.

Schon als die Erwartung des nahenden Endes die Christen noch in beständiger Spannung zu den Verhältnissen ihrer Umgebung erhielt, denen sie sich entfremdet wußten, wurde diesen entweltlichten Menschen das Problem „Welt“ brennend. Denn namentlich auf dem Boden der Stadtgemeinden drängten sich täglich Fragen an sie heran — nach der Regelung des täglichen Lebens, des Essens, des Verkehrs, des Haushalts, des Berufs — Fragen, die nach Antwort verlangten, auch wenn den des Endes Gewärtigen die Antwort nur auf Monate oder Tage nötig erschien. Man mußte das Leben regeln, auch wenn es bald enden, man mußte sich in der Welt einrichten, auch wenn diese Welt demnächst versinken sollte. Wie man solche Regelung gestaltete, wie man solche Antworten fand, obwohl das Evangelium grundsätzlich überhaupt nicht und gelegentlich nur in unvollkommenem Maß ein Buch der Regeln und Gebote war, davon wird im siebenten Kapitel die Rede sein. Hier genügt es, die Tatsache festzustellen, daß man eine Antwort auf jene Fragen fand und zu einer Regelung des Lebens gelangte.

Aber noch auf eine andere Weise wird dem jungen Christentum das Problem „Welt“ gestellt. Seine eigene Gemeinschaft, als ein Bund für das kommende Reich einer Formwerdung in dieser Welt eigentlich weder bedürftig noch gewärtig, muß sich verfestigen, weil die wachsende Zahl der Mitglieder Ordnung, Statut, Disziplin nötig macht und weil die Ausdehnung über große Gebiete strengeren örtlichen Zusammenschluß zur Folge hat. Wie dies geschah, soll im nächsten Kapitel zur Sprache kommen; daß es geschieht, gehört in den Rahmen dieser Betrachtung.

Denn wir sehen nun die zwei Tendenzen der Entwicklung deutlich vor uns. Ursprünglich ist die christliche Gemeinschaft weltfremd, nicht aus Askese oder Pietismus, auch nicht nur aus soziologischen Gründen (weil ihre Anhänger zunächst meist aus der Kleinen-Leute-Schicht stammen), sondern vor allem aus dem Endglauben heraus — und dieser Endglaube ist der aktuelle Ausdruck des Bewußtseins von einem neuen Sein, von einer schöpferischen Offenbarung, die mit Jesus in die Welt gekommen ist. Je lebendiger dieses Bewußtsein ist, desto stärker muß das Gefühl der

Weltkrisis sein, dann aber auch — entsprechend der zeitgebundenen Anschauung von Welt und Weltvergehen — der Glaube an Ende und kommendes Reich. Darum ist der Endglaube den schöpferischen Kräften des Christentums gesellt; und das bleibt so Jahrhunderte hindurch, solange jenes alte Weltbild herrscht, und es ist bis heute so geblieben in Kreisen und Schichten, denen Fragen des Weltbildes keine inneren Schwierigkeiten bereiten.

Neben dieser Weltfremdheit aber sehen wir eine bald nach der Begründung des Christentums einsetzende und allmählich immer mehr zunehmende Tendenz zur Weltläufigkeit sich auswirken. Sie ist mit dem Wesen des Evangeliums nicht gegeben, wohl aber mit dem Wesen der Welt und also mit dem Wesen des „Christentums" im historischen Sinn, wenn man darunter die Weltwerdung des Evangeliums versteht. Die „Verhältnisse", die Bedingtheiten, unter denen die christlichen Menschen lebten, die Einrichtungen, mit denen sich ihre Religion freundlich oder feindlich berühren mußte, die „allmächtige Zeit", die statt des Endes Dauer brachte und Konsolidierung forderte — diese Faktoren haben dazu geführt, daß eine weltscheue Gemeinschaft ein Weltwesen produzierte — das geschichtliche, kirchliche Christentum —, das an Festigkeit, Ausdehnung, Macht, also an „Weltlichkeit", mit dem römischen Imperium und allen Mächten „dieser Welt" vergleichbar war. Alles, was das Christentum auf dieser Erde gewirkt hat an Organisation, Macht und Hilfe — sittliche Hebung und soziale Förderung, karitatives und kulturelles Wirken, Wissenschaft und Kunst, Lebensgestaltung und Daseins-Vergeistigung — alle diese Schöpfungen beruhen auf Weltbearbeitung, setzen also ein Interesse an dieser Welt voraus, das Gegenteil des Endglaubens, dem die Welt gleichgiltig wird; wo aber ein Interesse an der Welt betätigt wird, da herrscht die Tendenz zur Weltläufigkeit.

So ergibt sich ein wechselvolles Spiel der Kräfte, ein Gegeneinander von Weltscheu und Weltlichkeit. Diese wirkt als beharrende Kraft, zwar in wechselndem Maß, aber nicht intermittierend, sondern ständig einen Druck ausübend. Die Weltscheu dagegen, die zunächst einmal grundsätzlich überwunden sein mußte, ehe die Gegenkraft sich entfalten konnte, bricht aus der Verborgenheit immer wieder in Stößen hervor. Sie bildet eine heimliche Unterströmung des Christentums, die immer wieder in den großen weltfeindlichen Reaktionen sichtbar wird: im Montanismus, im Eremiten- und Mönchtum, in Katharern, Bettelorden und Mystikern des Mittelalters, in Puritanertum, Pietismus und Gemeinschaftsbewegung; und zumeist gewinnt bei solchen Reaktionen auch der Endglaube neue

Stärke. Nicht immer aber sind die beiden entgegengesetzten Kräfte einander feind; bisweilen wirken sie am gleichen Werk. So hat der Endglaube als Missionsmotiv gewirkt seit der Zeit, da Paulus unter seinem Zwang von Stadt zu Stadt, von Provinz zu Provinz eilte, um vor der Wiederkunft seines Herrn möglichst allen Teilen der ihm bekannten Welt das Evangelium darzubieten. Aber unter dem Zwang der Dauer hat die Mission neben dem Bekehrungseifer den Organisationswillen zu entwickeln gelernt; sie schafft nicht bloß Gläubige, sondern Kirchen, sie bringt nicht bloß Botschaft, sondern Lehre, Fürsorge, Schule, Zivilisation; sie wird Kulturmacht und zielt neuestens auf die kirchliche Selbständigkeit auch der Farbigen ab — sie will also sich und andere in der Welt einrichten, d. h. sich und ihre Gemeinden weltläufig machen. Es ist kein Zufall, daß dies Miteinander gegnerischer Kräfte gerade in der Missionsgeschichte so besonders sichtbar wird; denn in der Mission der neueren Zeit haben die Engländer die unbestrittene Führung. Für den angelsächsischen Geist aber ist die Verbindung von Welt und Nichtwelt besonders bezeichnend; ja sie stellt für den Kontinentaleuropäer geradezu das Problem der angelsächsischen Geistigkeit dar, das zutiefst in der Geschichte Englands und Amerikas begründet ist und keineswegs mit den Vorwürfen der Heuchelei oder der doppelten Buchführung erledigt werden darf. Denn der scheinbare Dualismus von Machtanspruch und Fürsorge, von Imperialismus und Pazifismus, Kolonialpolitik und Mission beruht auf dem innersten Wesen zumal des Puritanertums; die Einstellung auf Gott regiert alles, so kommt auch der wirtschaftliche und politische Erfolg aus Gottes Hand und alle Bemühungen um diesen Erfolg zielen letztlich auf Gottes Ehre. Man kann nicht sagen, daß diese Unterstellung des gesamten Weltwirkens unter den religiösen Gesichtspunkt grundsätzlich etwas Widerchristliches hat; in der Ausführung entartet sie gewiß oft, sofern die Welt mit der Überwelt den Rang tauscht; im Grundsatz aber bedeutet sie — und nicht nur auf dem Gebiet der Mission — einen Versuch, die Weltbearbeitung im christlichen Sinn vorzunehmen, einen Versuch, der noch charaktervoller wäre, wenn dabei Welt immer deutlich als Welt gekennzeichnet und nicht mit einem erborgten Nimbus von Heiligkeit ausgestattet würde.

Überhaupt wird man sich bei der Beurteilung jener beiden Tendenzen, Weltscheu und Weltlichkeit, vor vorschneller Kritik zu hüten haben. Es ziemt sich nicht von Abfall zu sprechen, wenn Notwendigkeit vorliegt, von erweichender Akkomodation an die Verhältnisse, wenn eben diese Verhältnisse doch einen unaufgebbaren Bestandteil des Daseins bilden. Wenn Weltreligion nicht einfach dasselbe bedeutet wie fromme Gemeinschaft,

sondern wenn das Wort auf ein soziologisches Gebilde weist, auf Organisation, Kultus, Sitte, ethische und kulturelle Wirkung, dann ist zu behaupten, daß das Christentum niemals übernationale missionierende „Weltreligion" geworden wäre ohne die Ausbildung und Umbildung, die von rigoristischen Betrachtern immer wieder als Abfall gebrandmarkt worden ist. Aber auch das andere soll man nicht verdunkeln, in dem diese Kritiker grundsätzlich recht haben: daß dieses „Religion werden" eben doch ein „Welt werden" darstellt, ein Eingehen der überzeitlichen Botschaft in eine zeitgebundene, bedingte, grundsätzlich welthafte Form, wie ich das im vierten Kapitel an einem Beispiel von dokumentarischer Bedeutung, am Vaterunser, dargetan habe. Es gilt dies also nicht nur von Erweichung der Bußdisziplin, Ermäßigung der Sittenstrenge, Anpassung an das staatliche und gesellschaftliche Leben, sondern von all den Daseinsformen, die die Christenheit aus sich selbst heraus zu schaffen meint und mit deren Produktion sie sich doch eben den Bedingtheiten der Zeit, des Orts, der „Verhältnisse" willig unterwirft: auch die Kirche ist „Welt", auch die Ethik. Nur muß man hinzufügen, daß dies Weltwesen die unausweichliche Voraussetzung dauernden Daseins und Wirkens auf dieser Erde ist. Das Schicksal der Gemeinschaft gestaltet sich wie das des Einzelwesens aus dem Gegeneinander und Miteinander von Eigengehalt und fremden Einfluß. Das Gesetz des eigenen Wesens und das der Anpassung wirken zusammen: aus Daimon und Tyche — wenn man Goethes „Urworte" hier verwenden darf — entsteht das Schicksal auch des Christentums.

Unbewußt handeln die Träger dieses Schicksals. Die Weltscheu wird im Urchristentum von den „Kleinen Leuten" bewahrt, bei denen die Botschaft des Christentums eigentlich zu Haus ist; sie sind von Haus aus weltfremd und haben keine Kultursphäre, in die sie den neuen Glauben hineinstellen könnten; als ethische Sphäre ist ihnen das fromme Leben des Judentums vertraut, als Laienfrömmigkeit, nicht als rabbinische Theologie. Aber schon die Begründer der ersten Gemeinden unter den Heiden stehen vor einer kulturellen Aufgabe: sie müssen für Menschen verschiedener, wenn auch zumeist noch „kleiner" Herkunft die ethische Sphäre erst schaffen; der größte von ihnen, Paulus, bringt für die Erfüllung dieser Aufgabe bereits die Früchte seiner jüdisch-theologischen Ausbildung mit, jüdische Theologie und rabbinische Exegese. Die heidenchristlichen Gemeinden nehmen an Zahl zu; da diese Menschen zum Teil aus Gemeinden anderer Kulte oder aus Vereinen und Genossenschaften kommen, so ist ihnen kultische oder administrative Praxis vertraut; so begünstigen solche Elemente die Formwerdung der neuen Gemeinschaft. Der Zustrom der Gebildeten wächst; sie

beginnen vor sich und vor der Welt ihren Glauben zu rechtfertigen; das christliche Schrifttum entwickelt sich in die Literatur hinein. Die Zahl der Begüterten mehrt sich; sie erschließen den Gemeinden neue Möglichkeiten; ihr Dasein stellt aber die Kirche auch vor neue Probleme; die christliche Ethik wird differenzierter.

Diese soziologischen Veränderungen, die den großen Verweltlichungs-Prozeß ganz unmittelbar bedingen, lassen sich am deutlichsten von Sprache und Stil der christlichen Literatur ablesen. Worte und Taten Jesu werden in den ältesten Evangelien auf griechisch dargestellt, aber in einem unliterarischen und von semitischen oder allgemein volkstümlichen Sprachgewohnheiten beeinflußten Griechisch kunstloser Bildung. Demgegenüber ist Paulus fast schon Schriftsteller zu nennen, denn er handhabt sein Griechisch nicht ohne Kunst, weiß den pathetischen wie den dialektischen Ton zu treffen, und wenn er mit dem Stil ringt, trägt auch sein Stammeln das Gepräge einer bedeutenden Persönlichkeit. Aber seine Rhetorik ist nicht schulgerecht noch modisch und entstammt wohl einfach dem Brauch der griechischen Synagoge; und so ist auch seine Begriffswelt zwar gebildet, aber jüdisch gebildet, und seine Terminologie ist — von wenigen Ausnahmen wie dem Wort „Gewissen" abgesehen — entweder dem jüdischen Gedankenkreise direkt entnommen oder, wo sie original ist, doch von dessen Voraussetzungen abhängig. Ein Menschenalter nach ihm schreiben der Verfasser des Hebräerbriefs und der des ersten Klemensbriefes wesentlich griechischer, mit vielen Künsten gelernter Rhetorik, und der Verfasser der Apostelgeschichte legt wie die weltlichen Historiker seinen Personen Reden in den Mund, darunter eine, die Areopagrede des Paulus, mit Philosophemen und einem ausdrücklichen Dichterzitat. Andere Schriften wie die unter dem Namen des Paulus gehenden Pastoralbriefe verpflanzen hellenistische Begriffe ethischer und religiöser Art ins Christentum und reden von der Gottesoffenbarung in Christus wie der offizielle Stil von dem Herrscher, in dem die Gottheit „epiphan" geworden ist. Zu noch höherem Pathos steigert sich in etwa der gleichen Zeit der Stil des Johannesevangeliums und in gewisser Weise auch der der Ignatiusbriefe; es ist vermutlich das Pathos bestimmter mystischer Kreise des Hellenismus, das auf diese Christengemeinden wirkt. Und wieder ein Menschenalter später ist die Entwicklung so vorgeschritten, daß von christlichen Philosophen den Kaisern Verteidigungsschriften überreicht werden, die mit allen Mitteln der Aufklärungskritik die Göttermythen bekämpfen und mit schriftstellerischer Kunst und aus der Philosophie entlehnten Gedanken ihren eigenen Glauben verteidigen. Und ein halbes Jahrhundert später stehen wir am ersten Ziel

dieser Entwicklung: die bedeutendsten christlichen Schriftsteller sind auch im Sinne der Welt vollbürtige Literaten, die Einbürgerung des Christentums in der Sphäre der „großen" Literatur ist mit dem Lehrer an der christlichen Schule zu Alexandria Klemens im Osten und mit dem Advokaten Tertullian von Karthago im Westen vollzogen — ein greifbares Beispiel von dem „Welt werden" des Christentums überhaupt.

Es ist bekannt, daß die Entstehung bildender Kunst innerhalb des Christentums die gleiche Tendenz aufweist, nur mit der Besonderheit, daß es infolge der jüdischen Bilderscheu auf diesem Gebiet gar keine Tradition gab, die dem Christentum von Anfang an als „weltliche" Mitgift zugefallen wäre. Hier waren die Christen von vornherein auf „heidnische" Vorbilder angewiesen nnd haben sich ihrer energisch bedient, sobald einmal die grundsätzlichen Bedenken überwunden waren.

Aber unter dem Gesichtspunkt, der uns hier interessiert, ist es nahezu gleichgiltig, ob die Weltwerdung etwas mehr oder weniger außerchristlichen Stoff brauchte. Die Gnosis, die als nur leicht verchristlichte Form einer außerchristlichen Religion eine „Häresie" darstellte, und die andere Gnosis, die den Gehalt jener Religion innerhalb der kirchlich-christlichen Gemeinschaft auszuwerten verstand, sind doch beide nur Fälle derselben großen Erscheinung; und die Entscheidung darüber, ob die Formen der Hierarchie von außen entlehnt wurden oder im Christentum relativ selbständig erwuchsen, ändert nichts an der Tatsache, daß diese Formwerdung in jedem Fall einen Teil des Verweltlichungs-Prozesses darstellt. Inwieweit der Gehalt des Evangeliums unter solchen Bedingtheiten bewahrt blieb oder verloren ging, ist eine Frage für sich; denn es ist von vorherein nicht zu sagen, ob die neuen zeitgebundenen Formen mehr der inneren Entleerung oder der äußeren Festigung dienten. Entscheidend für unsere Betrachtung sind nicht die Folgen, entscheidend ist die Tatsache, daß die weltscheue Gemeinschaft der Christen den Weg in die Welt gefunden hat und auf diese Weise erst im soziologischen Sinne Religion geworden ist.

6. Kirche.

„Welt" — im Sinne der vorigen Betrachtung — ist auch die Kirche.

Dieses Urteil ist zunächst ein geschichtliches; seine weittragenden Konsequenzen aber sind entscheidend für die Stellung zu den Konfessionen wie zu Kirchengemeinschaften überhaupt.

Als die Christen, vermutlich schon vor Paulus, begannen von der

„Ekklesia“ d. h. der „Kirche“ Gottes zu sprechen, wandten sie das pathetischste Wort, mit dem das griechische Judentum sich selbst und seine Stellung zu Gott bezeichnete, auf ihre eigene Gemeinschaft an. Es war also schon ein heiliges Wort, Ersatz des hebräischen Kahal, und jeder, der es gebrauchte, empfand die einzigartige Bedeutung des auserwählten Volkes. Diesen Anspruch übernahmen die Christen, indem sie sich „Kirche“ nannten; sie steigerten ihn dabei zu dem Glauben, daß sie im Gegensatz zum Volke Israel das Geschlecht der Erfüllung seien: was jene in Ahnung geschaut, das wird von denen erlebt, über die das Ende der Zeiten gekommen ist. Die Kirche aber ist die Gemeinschaft dieser Menschen, die des Endes gewärtig sind, weil mit dem Ende das Reich ihres Herrn beginnt; Keimzelle dieses Reiches ist die Kirche, ein Stück der neuen Welt, völlig durchwaltet von göttlichen Kräften — diese Kirche ist Nicht-Welt. Aber man darf dies nicht aussprechen, ohne zugleich das andere hervorzuheben, was dieses Kirchenbild von der „unsichtbaren Kirche“ der Reformationszeit unterscheidet und was oft übersehen worden ist: diese Kirche ist höchst sichtbar und real, keine Idee, kein Begriff. Es gibt kein Glied, das nicht das Walten des göttlichen Geistes spürte, es gibt ja auch keines, das nicht Suchen und Finden des Heils im eigenen Leben erfahren hätte und nun mit aller Bewußtheit der Heilsgemeinde angegliedert wäre. Das Walten des Geistes aber äußert sich außer in Taten und Reden besonderer ekstatischer Art auch in Diensten, die zum Leben der Kirche notwendig sind; der Raum für die Versammlungen, die Speisen für das heilige Mahl, die Pflege der Kranken, die Versorgung der Bedürftigen — alles das will beschafft sein und wird beschafft nicht, weil es angeordnet und als Berufspflicht dem einzelnen zugeteilt ist, sondern weil dieses Tun aus dem unmittelbaren Impuls hervorgeht, aus dem Leben im Geiste, aus der Zugehörigkeit zu der andern Welt. Christus ist das Haupt der Kirche, seines Leibes; wie man ihn beim Mahl gegenwärtig weiß, so spürt man seine Nähe auch in allem großen und kleinen Tun, das von den Gliedern seines mystischen Leibes geleistet wird. Der Zusammenhang ist unmittelbar und höchst real, der Abgrund zwischen den beiden Welten existiert für die Gläubigen nicht mehr. Die Kirche erscheint als ein Turm, dessen Fundamente greifbar und sichtbar und zugänglich sind, dessen Bekrönung aber ins Außerirdische ragt. Und wir verstehen es angesichts solcher weltlich-überweltlichen Realität, daß der Epheserbrief die Ehegatten ermahnen kann, ihre Frauen zu lieben, die ihr, der Männer, „Leib“ seien, so wie Christus die Kirche liebe, seinen Leib. Also es wird nicht das geistliche

Verhältnis an dem natürlichen orientiert, sondern umgekehrt das geistliche als das bekannte und reale zum Vorbild des natürlichen gemacht!

In der wissenschaftlichen Debatte über die Entstehung von Kirche und Kirchenrecht, die sich an die Arbeiten Rudolf Sohms angeschlossen hat, ist vor allem die Frage behandelt worden, inwieweit dem eben geschilderten Kirchenideal die Ausgestaltung einer Verfassung und überhaupt Rechtsbildung gemäß ist. Dabei ist man sich oft nicht darüber klar geworden, daß die Ausbildung einer Verfassung noch nicht Kirchenrecht im vollen „katholischen" Sinn des Wortes, also heiliges Recht, zu sein braucht. Vor allem aber hat Sohm, wenn er Rechtsbildung für unerträglich mit dem urchristlichen Kirchenbegriff erklärte, übersehen, daß die Ekklesia des Urchristentums gar kein Begriff war (wie die unsichtbare Kirche der Reformationszeit), sondern eine von der Nähe des Weltendes bedingte irdisch-überirdische Realität. Die Kirche war in Wirklichkeit ein Stück der kommenden Welt; wie viel sie noch von dieser Welt an sich hatte, das hing von den „Verhältnissen", auch den örtlichen, und von der Entwicklung, auch der an einzelne Personen gebundenen, ab, und ist darum grundsätzlich gar nicht zu bestimmen. Was an Pflege, Fürsorge, Ordnung und Verwaltung notwendig war, das konnte den Christen zunächst von den Trägern des „Geistes", vor allem von wandernden Aposteln, Apostelschülern, Propheten, Lehrern und Predigern geboten werden, wenn solche vorhanden waren. Aber auch die Erstbekehrten eines Ortes oder andere Personen von lokalem Ansehen konnten, wenn sie Zeit und Mittel dafür hatten, den Christen durch Gewährung des Raumes, durch Aufwartung beim heiligen Mahl, durch Ordnung äußerer Angelegenheiten die Dienste leisten, die Paulus von dem Korinther Stephanas, dem „Erstbekehrten von Achaja", und seiner Familie rühmend erwähnt (1. Kor. 16, 15). Wenn man bestimmte Personen mit bestimmten geschäftlichen Funktionen betraute, wie es unserem Auge zuerst im Philipperbrief des Paulus sichtbar wird (Phil. 1, 1 „mit Episkopen und Diakonen"), so mag das infolge der Undurchführbarkeit einer andersartigen Ordnung der Dinge und infolge des Anwachsens der Christenschar geschehen sein; jedenfalls aber hängt es mit Besonderheiten der Ortsgemeinde zusammen.

Denn die Ortsgemeinde, nicht die Gesamtchristenheit wird nun zum Träger einer Entwicklung, die zur Verfassungsbildung führt. Und damit ist schon gesagt, daß dieser Prozeß sich aus mannigfachen und verschiedenartigen Ansätzen herausbildet und keineswegs von der Dialektik einer Idee diktiert ist. Freilich heißt auch die Ortsgemeinde Ekklesia, Kirche, und man hat diese Bezeichnung meist so verstanden, als ob damit die Idee der

Gesamtkirche auf die Einzelgemeinde übertragen wäre und jede solche kleinere Gemeinschaft gewissermaßen zum Abbild der großen, zu einem „wahren Israel“ im Kleinen gestempelt worden wäre. Wenn später z. B. von der römischen Gemeinde gesprochen wird als von der „Gemeinde Gottes, die zu Rom als Fremdling wohnt“ (1. Klemensbrief, Präskript), so kommt darin allerdings die Vorstellung zum Ausdruck, daß die kleine Körperschaft genau wie die große auf Erden fremd, weil im Himmel gebürtig ist. Aber es fragt sich, ob dieser Gedanke die Bezeichnung der Ortsgemeinde mit Ekklesia erklärt. Diese Bezeichnung ist alt und wird schon von Paulus ganz regelmäßig gebraucht; er spricht oft von „den Gemeinden“ und nicht selten in geschäftlichen Zusammenhängen, die eine Ableitung des Namens von jener geistlichen Idee nicht gerade nahe legen. Vielmehr scheint mir gerade die geschäftliche Atmosphäre, die jene Bezeichnung der Einzelgemeinden häufig umgibt, darauf zu weisen, daß hier ein profaner Sprachgebrauch übernommen ist. Ekklesia heißt Versammlung, und wenn Paulus an die „Kirchen“ schreibt und von den „Kirchen“ grüßt und den „Kirchen“ dies oder das gebietet, so steht vor seinem Auge nicht das Bild, daß Christus an all diesen Orten seinen „Leib“ habe, sondern das viel näherliegende, daß seine Briefe in der Gemeindeversammlung verlesen und seine Grüße wie seine Aufträge vom Plenum der Gemeinde empfangen werden. Die Ortsgemeinde konstituiert sich in dieser Zeit nicht kraft einer Organisation, die zumeist noch gar nicht besteht, sondern kraft der Versammlung aller ortsanwesenden Christen zur Gemeinde im gleichen Raum — und dies heißt Ekklesia, so wie die griechische Volksversammlung Ekklesia hieß.

Dann aber wird die doppelte Geschichte des Wortes Ekklesia zum Symbol des ganzen Prozesses der Kirchenbildung — und nur darum ist sie hier skizziert. Auf der einen Seite steht die irdisch-überirdische Realität der ganzen Christenheit, des Leibes Christi, in dem „Himmelskräfte auf und nieder steigen und sich die goldnen Eimer reichen“ — ein Stück der kommenden Welt inmitten dieses Aons, ganz vom Geiste regiert, alle Glieder fern und nah „in Christus“ zu einer Einheit zusammenschließend, symbolisiert in dem judengriechischen Wort Ekklesia, das die heilige Gemeine Gottes bezeichnet. Auf der anderen Seite entwickelt sich an den einzelnen Orten in verschiedenem Tempo die Ortsgemeinde, die von den äußeren Bedingungen abhängig ist, bald hier bald dort der Hilfe und des Dienstes einzelner bedarf und, wie sie sich allmählich bestimmte Räume und bestimmte Ordnungen schafft, so auch bestimmte Personen regelmäßig zu ihren Geschäften heranzieht, symbolisiert durch das profane griechische Wort Ekklesia, das die Versammlung meint.

Die Entstehung der Kirchenverfassung hat also in ihren Anfängen gar keine grundsätzliche Bedeutung. Der Vorgang, der beauftragte Funktionäre schafft, während anderswo enthusiastische oder autoritative Persönlichkeiten denselben Dienst tun, hat zunächst den Sinn einer Übergangsbestimmung; solange die alte Welt noch besteht, trifft man — von Fall zu Fall und nur soweit entsprechende Bedürfnisse vorliegen — eine Regelung, die weder eine Folgerung aus dem alten Kirchenideal ist noch einen Abfall von ihm bedeutet. Denn noch eignet jenem Ideal vollkommen der außerweltliche Charakter, und diese Regelung bezeichnet nur die Art, wie die außerweltliche Kirche sich mit dieser einstweilen noch bestehenden Welt abfindet. Hier auf dem Gebiet der Ethik hat erst die Notwendigkeit, die dem Christen dauerndes Leben in der Welt auferlegte, an Stelle fließender Verhältnisse statutarisch festgelegte gesetzt. Denn eine wirkliche Veränderung erfährt das alte Kirchenideal erst, als die gelegentliche Ordnung der Dinge selbständige Bedeutung erlangt und als sie heilig gesprochen wird. Funktionäre, die sich bisher der geschäftlichen Dinge angenommen hatten — das waren die „Bischöfe" und Diakonen, denen vor allem die Kassenführung und die Versorgung der Bedürftigen anvertraut war — übernahmen auch die Leitung des Kultus, d. h. sie präsidierten dem Wortgottesdienst und dem heiligen Mahl. Je wichtiger die kultischen Handlungen wurden, desto bedeutsamer wurde ihre Stellung; sie erschienen als die Nachfolger der alttestamentlichen Priester, vom wahren Gott mit heiligem Dienst betraute Männer. Und als die kultische Präsidialstellung von jeweils einem aus der Zahl der „Bischöfe" dazu führte, daß man dauernd einem einzigen Beamten die Leitung der Ortsgemeinde übertrug, als auf solche Weise der Episkopat monarchisch wurde, da hatte dieser eine Bischof neben der Verantwortung für Verwaltung und Kultus auch die für den Glauben zu tragen, ward Bürge und möglichst, auch wenn gelegentlich Begabung dafür nicht vorhanden war, Verkünder der Lehre. Die Nachfolge der alttestamentlichen Priester machte ihn zum heiligen Mann, die Nachfolge der Apostel und ersten Verkünder des Evangeliums zum Träger der Wahrheit.

Im Widerspruch mit der Geschichte wurden nun unter beiden Gesichtspunkten die Vorstellungen korrigiert, die man von Entstehung und Wesen der Kirche hatte. Die Apostel hatten — so schrieb man aus Rom nach Korinth bereits am Ende des ersten Jahrhunderts — selbst die Bischöfe eingesetzt und Befehl gegeben nach deren Tod anderen erprobten Männern ihr Amt zu übergeben (1. Klemens 42, 4. 44, 2). So entstand die fortlaufende Kette, deren Lückenlosigkeit die Wahrheit der Lehre verbürgt:

Gott — Christus — die Apostel — die Bischöfe. Über die Herkunft dieses Gedankens der Lehrsukzession kann kein Zweifel bestehen: Christen jüdischer Herkunft haben diesen uns als typisch „katholisch“ geltenden Gedanken aus ihrer religiösen Gedankenwelt mitgebracht. Denn so konstruiert sich — wie geschichtswidrig, braucht nicht erst gesagt zu werden — das Judentum die Bürgschaft für die Reinheit seiner Lehre: „Mose empfing das Gesetz vom Sinai her und überlieferte es Josua, Josua den Ältesten, die Ältesten den Propheten und die Propheten den Männern der Großen Synagoge“ (Mischnatraktat Pirke Aboth 1, 1). Diese „Große Versammlung“ hat es in der Geschichte nicht gegeben; aber für die Konstruktion vermittelt dieser Begriff den Übergang zu den einzelnen Lehrern. Denn als Veteran der Großen Synagoge gilt Simeon der Gerechte, und von diesem geht über Antigonos aus Sokho die Traditionskette, nach deren Angabe jeder das Gesetz von seinem Vorgänger „empfing“, zu fünf Paaren von Schriftgelehrten, von denen wir einige auch aus andern Quellen als geschichtliche Personen kennen und deren letzte zwei, Hillel Schammai, in der Zeit Jesu lebten (Pirke Aboth 1, 4—15). Erst auf Grund dieses jüdischen Sukzessionsgedankens kann die von Bischöfen verwaltete Kirche den Anspruch erheben, dauernd im Besitz der ungetrübten Wahrheit zu sein.

Wenn so ein Amt, das zunächst der innerweltlichen Befriedigung eines Bedürfnisses gedient hatte, zum Selbstzweck wurde, so ward es der weltlichen Sphäre entrückt, indem es sich dem kultischen Leben aufs engste verband. Der Bischof, der vorher Funktionär beim Kultus gewesen war, wurde jetzt konstitutiver Faktor des Kultus. Die Briefe, die der Bischof Ignatius von Antiochia auf seiner Reise zum Martyrium in Rom an verschiedene kleinasiatische Gemeinden schreibt, sind die ersten Zeugnisse nicht nur des monarchischen Episkopats, sondern auch jener Atmosphäre von Heiligkeit, mit der das Amt umgeben wird. Keine kultische Handlung darf ohne den Bischof geschehen, seine monarchische Stellung ist das Einheitssymbol der Kirche (nicht nur der Ortsgemeinde! die Stellung des Bischofs wird mit der Einheit des „Fleisches“ Christi und der Eucharistie verglichen, also mit geistlichen Dingen, Ignatius an die Philadelphier 4), ihm soll man gehorchen wie Jesus Christus, er führt den Vorsitz in der Gemeinde an Stelle Gottes. „Wo der Bischof sich zeigt, da sei auch die Ortsgemeinde, so wie auch die allgemeine Kirche ist, wo Jesus Christus ist“ (Ignatius an die Smyrnäer 8, 2).

Hier ist die verfaßte Gemeinde in keinem Stück mehr „Welt“, sondern durch sich selbst heilig. Die Organisation der Ortsgemeinde bedeutet nicht

das Mittel, sich als Nicht-Welt mit der Welt abzufinden, sondern ist ein notwendiges Attribut des Heiligen. Man wagt es von dem, der sich nicht zur verfaßten Gemeinde hält, zu sagen, er sei nicht „innerhalb des Altarraums“ (Ignatius an die Eph. 5, 2), und bezeichnet so ein rechtliches Verhältnis mit einem durch und durch kultischen Ausdruck — der übrigens symbolisch gemeint ist, denn die Christen haben damals noch keine Altäre. Man spricht also heilig, was „Welt“ war, eignet der ursprünglich aus den Bedürfnissen heraus organisierten Ortsgemeinde die Prädikate der nicht-weltlichen heiligen Kirche zu, erklärt damit die Organisation für einen wesentlichen Teil des „Leibes Christi“, identifiziert den heiligen Geist mit der Befugnis des Amtes, Himmelskräfte mit Bischofsrechten, Offenbarungen mit Anordnungen. Dies alles sind nur die Einzelheiten eines großen Vorgangs: aus einem Recht in der Kirche, das aus ihren zeitlich-weltlichen Bedürfnissen entstanden, ihrem überzeitlich-überweltlichen Wesen aber nicht eigentümlich war, wird heiliges, mit diesem Wesen der Kirche aufs engste verbundenes Kirchenrecht.

Bei dieser Entwicklung wirken zwei Faktoren fördernd ein: der Kampf gegen Ketzer und das Zurücktreten des Endglaubens. Polemische, antihäretische Interessen sind es, die alles Statutarische und Disziplinarische möglichst tief in das Wesen der Kirche einsenken; schon Ignatius spricht die Ordnung heilig, weil Unordnung einreißt. Das Zurücktreten der unmittelbaren Endhoffnung aber ist geeignet, den Übergangszustand zur Dauer werden zu lassen. Die Ekklesia war ursprünglich in diesem vergehenden Kosmos ein Teil des neuen künftigen Kosmos; das, was an Verfassung vorhanden war, gehörte der alten, das Wesen der neuen Welt an. Nun gehört die Kirche zu dieser Welt, ein sichtbares Gegenstück der Himmelswelt. Sie ist ein heiliger Bezirk inmitten dieser Welt; aber ihr alter Anspruch, einmal selbst Kosmos zu werden, ging nicht verloren; nur macht sie ihn nun dieser Welt gegenüber geltend und verschiebt ihn nicht mehr bis jenseits des Weltendes; der heilige Bezirk will und soll sich zur Welt erweitern: Heiligkeit des Organismus und kosmischer Anspruch — sogenannte Ökumenizität — machen das Wesen der katholischen Kirche aus.

An diesem Gedanken scheiden sich die Konfessionen. Während die römische Kirche des Mittelalters entschlossen auf den einmal betretenen Wegen weiterschritt, während sich dann im Protestantismus eine Reaktion gegen diese ganze Entwicklung herausbildete, verharrte die östliche Kirche auf dem Standpunkt der Antike. Die neueren Bewegungen in ihrem

Kreise, die sich gelegentlich dem protestantischen Ideal nähern, sind in hohem Maße von dem politischen Geschick der östlichen Völker abhängig — das Beispiel der Armenier beweist es. Hier kann vorläufig nichts Grundsätzliches gesagt und nichts Wahrscheinliches prophezeit werden; nur von den beiden abendländischen Konfessionen soll darum in diesem Zusammenhang die Rede sein.

Für kein Volk ist die konfessionelle Frage so brennend wie für die Deutschen. Staatliches und geistiges Leben werden durch den konfessionellen Gegensatz unmittelbar berührt, und die Gestaltung des religiösen Lebens ist erst recht dadurch bedingt, daß eine deutsche Kirche, die für die überwiegende Mehrzahl der Deutschen die gegebene und normierende wäre, nicht existiert. Verständnis für das Besondere der eigenen und der fremden Konfession, Verständnis auch für den Unterschied zwischen beiden müßte also zum nationalen Bildungsgut gehören. Daß diese Forderung als nationale Notwendigkeit vor lauter Konfessionalität nicht durchzusetzen ist, zeigt, wie sehr das geistige Leben von dem Gegensatz der Bekenntnisse beeinflußt wird.

Wenn ich hier nur die Kirchenidee bedenke, so erscheint als das Bezeichnendste katholischen Wesens dies, was sich schon am Ende der urchristlichen Zeit herausgebildet hat: daß die Kirche nicht mehr Welt, sondern ein eigener heiliger Kosmos ist. Heilig wie das, was die Urchristenheit „Kirche“ nennt, aber diesem doch nicht gleich. Denn die katholische Kirche ist ein Turm, dessen Bekrönung nicht ins Außerirdische ragt, sondern dessen Bekrönung vor aller Augen den irdisch-glanzvollen Abschluß des Ganzen bildet. Die katholische Kirche besitzt nicht nur die Einheit des heiligen „Geistes“, in der die urchristliche Ekklesia stark war, sondern sie ist auch im Sichtbaren einheitlich geworden, durchorganisiert, von wesenhafter, nicht zufälliger, grundsätzlicher, nicht notgeborener Disziplin.

„Einen Tempel gibt es für den einen Gott (denn jeder liebt das Wesensverwandte), allen Menschen gemeinsam, dem allen gemeinsamen Gott gehörig“, so schrieb Josephus (gegen Apion 2 § 193) und gab damit wohl alte jüdische Lehre von der Einheit Gottes und des Tempels wieder, die ihrerseits auf stoischen Gedanken von kosmischer Einheit beruhte: das Judentum fühlte sich als Herz des Kosmos, Jerusalem sollte geistiger Weltmittelpunkt sein. Die urchristliche Ekklesia, zum Einheitsbewußtsein erwacht, konnte sich diese Lehre zunächst nur unter Verzicht auf die Einheit des Ortes, also unter Beschränkung auf die geistige Einheit aneignen: „ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott, der Vater aller, der über

allen thront, durch alle wirkt, in allen webt" (Eph. 4, 5). Ignatius hat den Gedanken vielfältiger ausgedrückt — „ein Gebet, eine Bitte, ein Sinn, eine Hoffnung in Liebe" — von einem Altar, einem Jesus Christus, einem Vater ist in der Fortsetzung die Rede —, aber er sieht die Gewähr des einen Gebets und des einen Sinnes, wie er deutlich ausspricht, in der Einheit des Bischofs, also in etwas Sichtbarem. Und wenige Jahrzehnte später hätte die Kirche des Abendlandes die alte jüdische Losung getrost aufnehmen dürfen; denn der heilige Ort, der Weltmittelpunkt, ist in Rom aufs neue gegeben; der heilige Kosmos der Kirche hat sich ganz im Sichtbaren ausgedrückt.

Aber was die Gläubigen erhebt und die Protestierenden aller Jahrhunderte entrüstet: dies Sichtbare gilt als heilig. Das Prädikat der Heiligkeit eignete der urchristlichen Ekklesia gerade, weil sie ins Unsichtbare hinaufragte; gerade daß sie nicht ganz sichtbar war, verbürgte das Einströmen himmlischer Kräfte in die Kirche. „Das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare ewig" (Paulus 2. Korinther 4, 18). Die katholische Kirche aber ist heilig als irdische Parallele zum Himmelreich, ganz sichtbar und ganz heilig. Dem entspricht auch ihre Geschichte, ihr Auftreten, ihre Machtentfaltung; das, was dem Nichtkatholiken als das Weltliche an der Kirche erscheint, gerade das ist nicht Maskierung, Verbrämung, Assimilation, sondern eine Ausstrahlung des katholischen Wesens: heilige Sichtbarkeit.

Die Stellung des Protestantismus bedeutet demgegenüber die Zurückführung dieses ganzen gewaltigen Weltwesens, das sich Kirche nennt, auf sein — im Sinne des Urchristentums eigentliches — Wesen, auf den religiösen Charakter der Gemeinschaft und auf die religiösen Werte, die in ihr verlebendigt werden. Denn der Glaube ist es, der die Kirche ausmacht, und Wort und Sakrament sind es, in denen die Kirche wesenhaft in Erscheinung tritt. „Denn also beten die Kinder: Ich glaube eine heilige christliche Kirche. Diese Heiligkeit stehet nicht in Chorhembden, Platten, langen Röcken und andern ihren Ceremonien, durch sie über die heilige Schrift erdichtet, sondern im Wort Gottes und rechtem Glauben" (Schmalkaldische Artikel 12). Damit ist alles, was zur Verfassung, zum Recht, zum Betrieb des Kirchenwesens überhaupt gehört, aus dem Bereich des Wesentlichen verwiesen. Und damit war scheinbar jene urchristliche Gleichgiltigkeit gegenüber der Rechtsbildung in der Kirche erreicht, die den Paulus abhielt, sich in Korinth der Taufen anzunehmen, die eine relativ lockere und zufällige Organisation in den ältesten Gemeinden entstehen ließ und die jene ersten Verfassungsansätze von allen grundsätzlichen Organisationen,

wie sie der Rechtshistoriker zu konstruieren versucht ist, unterscheidet. Aber die Annäherung des Luthertums an die Urchristenheit ist doch nur scheinbar; denn das Motiv der Gleichgiltigkeit ist hier und dort ganz verschieden. Das Urchristentum ist nicht auf Organisation bedacht, weil es sich nicht mehr lohnt, in dieser Welt zu bauen; was diese Leute bauen, das setzt sich im Überirdischen fort, das ragt ins Ewige hinein; was sichtbar ist an der Ekklesia, das hängt mit dem Unsichtbaren mehr zusammen als mit dieser Welt. Die protestantische Gleichgiltigkeit gegen die Verfassung beruht, sobald man die Hoffnung auf eine Reform der römischen Kirche aufgegeben hat, auf der Reaktion gegen die Welt-Verstrickung des Katholizismus. Von der Notwendigkeit in der Welt zu bauen ist man überzeugt. Aber auch — im Widerspruch zu Rom — davon, daß in der Welt Gebautes auch der Welt angehört und nicht heilig gesprochen werden darf. Eine neue betonte und sichere Stellung in der Welt ist die Folge; aber eine ganz „weltliche“ Stellung, welche die Verhältnisse als von Gott gestellte Aufgaben begreift, ohne irgendwelchen sichtbaren Dingen oder Einrichtungen Heiligkeit durch sich selbst zuzusprechen.

Das Heilige aber, die Kirche als der Leib Christi, die Gemeinschaft der Gläubigen, der Wirkungsbereich von Wort und Sakrament ist ganz in die Unsichtbarkeit verlegt. Anstelle jenes aus der Endlichkeit in die Unendlichkeit aufragenden Turms ist eine Gemeinschaft der Geister im Geist getreten, die unsichtbare Kirche, Gegenstand des Glaubens und nicht des Schauens. Die Heiligkeit, die ihr eignet, ist auf keine verfaßte Organisation, auf keine menschliche Person, auf keinen irdischen Stand übertragbar. Der Protestantismus behauptet keine Heiligkeit, weil er der Überzeugung ist, daß Menschen überhaupt nur durch Anmaßung dazu kommen können, von Heiligem in dem sicheren Ton der Aussage zu reden, daß vielmehr die einzige Beziehung zwischen dem Menschen und dem Heiligen die des Glaubens ist. Und das Wort Glaube bringt beides zum Ausdruck: Gewißheit, daß das Heilige vorhanden ist, und Bekenntnis, daß es nicht unseres Wesens, sondern anders ist, nur zu empfangen, nicht zu besitzen, nicht sichtbar irdisch, sondern unsichtbar ewig. Das Wesen der Kirche, die der Protestantismus glaubt, ist heilige Unsichtbarkeit.

Die Kirche aber, die er sieht, ist Welt. Der Protestantismus kann es also ertragen, daß er keine einheitlich organisierte Kirche besitzt, sondern in Territorialkirchen und andere Gruppen zerfällt, daß diese Kirchen und Gruppen auf die mannigfaltigste Weise organisiert sind und daß die Formung seines Lebens von politisch-historischen, geographischen und gesellschaftlichen Faktoren, also von den „Verhältnissen“ abhängt. Wenn

innerhalb des Protestantismus der berechtigte Wunsch besteht, daß einige oder alle dieser Kirchen in Verbänden zusammengeschlossen seien, um bei bestimmten Aktionen einheitlich vorgehen zu können, so ist das eine Frage seines Auftretens in der Welt, also seiner äußeren Politik, nicht seines Wesens. Und wie die Zersplitterung, so erträgt er auch eine relative Verweltlichung; er umkleidet die Behörden seiner Kirchen nicht mit einem besonderen Nimbus, sondern gibt ihnen den Charakter weltlicher Behörden; er betont mit dem Stolz der Ehrlichkeit, daß seine Prediger Menschen sind, ohne übernatürlichen Charakter, in ihrem Anteil am Heiligen von keinem anderen Kirchenglied unterschieden, Menschen, die Familie haben und einen Beruf, zu dessen Erfüllung ihnen die Gemeinde keinen Heiligkeitscharakter, sondern nur Gebet und Segen mitgibt.

Hier ist also keine Ewigkeit und keine überirdische Autorität, sondern Abhängigkeit von den Zeitverhältnissen, menschliche Bedingtheit, wesentliche Erdenhaftigkeit. Damit ist eine Spannung der kirchlichen Verhältnisse im Protestantismus, aber auch eine Stärke der kirchlichen Position gegeben. Die Spannung ist selbstverständlich wie der Gegensatz zwischen Bedingtem und Unbedingtem. Ein starkes Aufleben ursprünglichen religiösen Geistes im Protestantismus wird sich nie mit den kirchlichen Verhältnissen zufrieden geben, weil diese in menschlicher Bedingtheit verharren. Auch bei der entgegenkommendsten Haltung kirchlicher Organe, die bei der kirchlichen Bürokratie so wenig vorauszusetzen ist wie bei der staatlichen, ist der Gegensatz zwischen Prophetie und Kirche unvermeidbar, weil die Kirchen die wirklichen oder angenommenen Bedürfnisse der Gemeinde im Auge haben, die Propheten aber einem inneren Muß folgen, das keine Bedürfnisse und Verhältnisse anerkennt. Die klassische Lösung, mit der Paulus in Korinth zwischen ekstatischen Zungenrednern und der minder ekstatischen Mehrheit der Gemeinde entschied, ist schon darum unwiederholbar, weil es an der apostolischen Persönlichkeit fehlt, die kraft prophetischer Autorität den Nicht-Propheten ihr Recht gibt. So ist ein Gegensatz unausbleiblich. Aber er bedeutet für den Protestantismus keine Erschütterung seiner Grundlagen. Denn keine kirchliche Behörde darf sich anmaßen, im Namen der ewigen Wahrheit zu sprechen. Die römische Hierarchie redet im Namen Gottes; wenn sie ex cathedra irrt, so ist die heilige sichtbare Kirche gefährdet. In evangelischen Oberkirchenräten und Konsistorien reden, mehr oder minder pflichtbewußt, Beamte von Organisationen, die „Welt" sind. Sie haben das Recht zu irren, und es liegt in der Natur der Dinge, daß Behörden die Entwicklung nicht machen, sondern ihr nachfolgen, bisweilen auch nachhinken. Die Heiligkeit der unsichtbaren Ekklesia, zu der

sich die Evangelischen bekennen, wird durch natürliches menschliches Versagen nicht verletzt. Und gerade diese reinliche Scheidung bedeutet eine wesentliche Stärke der kirchlichen Position im Protestantismus — wenn er jene Trennung von Heiligtum und Welt ehrlich betont, seine organisierte Kirche nicht mit katholischen Ansprüchen ausstattet und nicht auf solche Weise einer Art kirchlichem Materialismus verfällt, der das Mittel zum Selbstzweck macht.

In der evangelischen Frömmigkeit kann also Kirche (d. h. die sichtbare, organisierte Kirche) niemals das letzte Wort sein, weil sie eine geschichtliche Erscheinung ist, die Frömmigkeit es aber mit übergeschichtlichen Werten zu tun hat. Damit ist schon gesagt, daß es einen außerkirchlichen Protestantismus gibt und immer geben wird. Es gehört zum Wesen des Protestantismus, daß in seinem Bereich religiöse Ströme hervorbrechen, die sich nicht in das gemauerte Bett der Kirche leiten lassen. Es kann solche nichtkirchliche Frömmigkeit selbst Form gewinnen in Gemeinschaften und Sekten, in Vereinen und Bünden, sie kann aber auch lediglich in unorganisierten Kreisen und Richtungen ihr Dasein haben; die Mannigfaltigkeit an Frömmigkeitstypen, die der Katholizismus in seinem Dom zu umschließen fähig ist, wird im Protestantismus zum großen Teil außerhalb seiner territorial-kirchlichen Organismen zu finden sein. Aber dafür wird hier auch ein größerer Reichtum religiösen Lebens sich ausbreiten können, der durch keine kirchliche Zensur eingeengt ist, von dem aber auf die kirchlichen Organisationen mit der Zeit ein umbildender Einfluß ausgeht. So gewiß diese Verteilung der Kräfte die einheitliche Macht und Wirkung des Protestantismus oft verhindert, so wenig darf sie doch in katholisierender Sehnsucht hinweggewünscht werden. Denn es liegt im Wesen des Protestantismus, daß seine religiöse Lebenswelt — von der kulturellen ist hier noch nicht die Rede — über seine Kirchengrenzen hinausreicht, und es würde eine Schmälerung seines Reichtums bedeuten, wenn dies grundsätzlich geändert wäre. Denn die evangelische Lösung des Problems „geschichtliche und übergeschichtliche Religion“ tritt gerade hier in Erscheinung. Der Evangelische ist der übergeschichtlichen Lebenswelt nur im persönlichen Glauben gewiß; er verzichtet auf die nur behauptete Gewißheit des Katholiken, das Heilige innerhalb der Welt verleiblicht zu haben; er weiß, daß alle Formen dieser Welt, auch die kirchlichen, geschichtlicher Bedingtheit unterworfen sind, er weiß, daß alle neuen Einflüsse aus jener Lebenswelt in die überlieferten Formen nicht ohne weiteres eingehen, daß vielmehr diese übergeschichtlichen Impulse — Liebestätigkeit und soziale Verpflichtung, Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung, „Pflege persön-

lichen Lebens“ und neue Mystik, außer- und antikirchliches Prophetentum — erst durch freundliche oder feindliche Auseinandersetzung mit der gegebenen Erscheinungswelt des Protestantismus geschichtliche Faktoren werden, die nun Neubildung und Neugestaltung bewirken oder selbst erleiden.

Nur darf diese Auseinandersetzung niemals aufhören; sonst zerfällt der Protestantismus in zwei Hälften, eine überlieferte kirchliche, die dann zur Erstarrung verurteilt ist, eine geschichtslose außerkirchliche, die nach einer Generation der Verflüchtigung anheimfällt, weil sie den Anschluß an die geschichtliche Bewegung nicht erreicht hat, weil sie also statt geschichtliche Faktoren auszubilden in augenblicksbeschränkte Erregungen ausläuft. Und darin liegt die eigentliche Gefahr, die auf der protestantischen Seite von dem kirchlichen Materialismus ausgeht, der das Kirchentum als Selbstzweck und höchsten religiösen Wert zu fassen geneigt ist. Der Katholizismus kann etwas derartiges nicht hervorbringen, denn ihm ist — kraft seiner Heiligsprechung des kirchlichen Kosmos — die in der Kirche gebundene Materie selbst heilig. Der Protestantismus aber opponiert grundsätzlich gegen eine solche Verwechslung von Gott und Welt und darf sie darum nicht in seinem eigenen Bereich großziehen.

Die Versuchung zu solcher Materialisierung des Übergeschichtlichen in der Kirche ist immer wieder mit der Notwendigkeit der Selbstbehauptung kirchlicher Organisationen in der Welt gegeben. Zu verlockend ist dabei die Möglichkeit, um der Macht willen, ohne die es kein Wirken in der Welt gibt, eine überirdische Autorität auszuspielen und so auf protestantischer Seite eine Kopie Roms zu liefern. Ganz abgesehen davon, daß die Kopie infolge der Beschränktheit des protestantischen Territorialkirchentums jämmerlich genug ausfallen muß, ist damit auch der protestantische Grundsatz preisgegeben. Denn eine Kirche, die selbst Welt ist, darf Einfluß in der Welt nur erstreben mit Mitteln, die ihr gemäß sind. Sie soll also auf ehrliche und sittliche Weise, aber ohne sich mit einem Heiligkeitsmantel zu drapieren, die Kämpfe führen, die mit ihrem Weltdasein gegeben sind. Damit ist die Frage nach der *äußeren und inneren Politik der evangelischen Kirche* aufgerollt.

In Deutschland, dem Lande des fürstlichen *Summepiskopats*, ist das Schicksal der evangelischen Kirche Jahrhunderte lang durch Staats- und Dynastengeschichte bedingt worden. Dadurch ist der Protestantismus auf eine ganz besondere Weise mit dem öffentlichen Leben verbunden worden; kirchliche und Staatspflichten sind in nachbarliche Beziehungen

getreten, und Loyalität ist aus einer Tugend, die innerhalb der christlichen Ethik möglich ist, zu einer der vornehmsten christlichen Selbstverständlichkeiten geworden. Die traditionsbildenden Lebenskreise des Beamten- und Offiziersstandes sind in ihren Besonderheiten durch die Verbindung von Thron und Altar bestimmt, und die eigentümliche Gedankenwelt protestantisch-preußischer Beamtenethik hat hier ihre metaphysische Rechtfertigung gefunden: die Kirchlichkeit — wie die monarchische Gesinnung ein Stück der Familien- und Berufs-Überlieferung — ist gewissermaßen die Erhebung der irdischen Pflichten ins Transszendente; man dient dem himmlischen Herrn wie dem irdischen. Es ist nicht zu leugnen, daß dieser Verbindung eine besondere Kraft innewohnt, daß die Kleinarbeit des staatlichen Dienstes und das beschränkte Alltagsdasein der Beamtenfamilien durch solche Gedanken Adel und Weihe empfangen, und daß die geschichtliche Leistung dieser Schicht gerade durch die enge Verbindung von staatlich-sittlichen und kirchlich-religiösen Pflichtgedanken ermöglicht wurde.

Andererseits ist durch dieses geschichtliche Schicksal der deutsche Protestantismus zu seinem Verhängnis in einseitiger Richtung festgelegt worden. Infolge der engen Verbindung mit Staat und Dynastie war der Kirche die Möglichkeit zum mindesten eingeschränkt, am Staat Kritik zu üben, sich dem Staat zu widersetzen, sich über ihn zu erheben. Die evangelische Kirche ward zur Kirche der staatstreuen Bürgerlichkeit, die dem Gläubigen keine Gelegenheit gab, Märtyrer zu werden. Es ist wohl aus der starken Beziehung dieses Kirchentums zu den gesellschaftlichen und kulturellen Überlieferungen der deutschen Menschheit überhaupt zu erklären, daß es niemals zu einer großen freikirchlichen Bewegung eines vom Staate unabhängigen evangelischen Christentums in Deutschland kam. Denn Renitenzbewegungen und Sektenproganda blieben auf kleine Kreise beschränkt, und man kann nicht einmal sagen, daß sie etwa zu dauernder Beunruhigung der Kirchen geführt hätten.

Das hängt zweifellos mit einem Umstand zusammen, der für das geistige Leben Deutschlands von ungeheurer Bedeutung ist: mit der territorialen Zerrissenheit der Kulturpflege. Die evangelischen Kirchen sind ja gar nicht Landeskirchen, in denen ein Volk oder auch nur ein Stamm sein geschichtlich bedingtes Christentum pflegt, sondern sie sind Territorialkirchen, deren Grenzen zum größten Teil mit den Grenzen der deutschen Länder (oder der „neuen“ preußischen Provinzen) zusammenfallen; die kirchlichen Formungen sind also durch dynastische und kriegerische Verwicklungen, nicht durch nationale oder vollends kirchliche Notwendigkeiten bedingt. Nun aber unterscheiden sich diese partikularen Kirchengebilde;

Lutheraner, Reformierte, Unierte treten auseinander in theoretisch oft scharf betonten Gegensätzen, obwohl diese vor der Menge sonstiger innerkirchlicher Konflikte praktisch zurücktreten und gerade hervorragende Pfarrer mit bemerkenswerter Freizügigkeit die Landeskirche wechseln; weit stärker als durch die „Lehre“ wird die Verschiedenheit der Partikularkirchen durch Brauch, Sitte, Verfassung gekennzeichnet, und diese Trennungsmomente sind für das Bewußtsein vieler traditionell-kirchlicher Kreise entscheidend, da sich ihnen das Wesen ihres Glaubens in der Form der kirchlichen Überlieferung darstellt. Diese Schwierigkeiten haben es verhindert, daß in dem geeinten Deutschen Reich eine Reichskirche oder auch nur eine engere Verbindung der deutschen Territorialkirchen (wie sie neuestens seit 1922 angebahnt ist) zustande kam. Das Schicksal des kirchlichen deutschen Protestantismus ist also durch doppelten Verzicht bestimmt: er mußte seinem Wesen entsprechend darauf verzichten, kraft eigenen Rechtes wie die römische Kirche eine heilige Weltmacht zu sein; aber er verzichtete auch darauf, dem Staate in seiner Entwicklung zu folgen und blieb im Zeitalter der Reichsmacht trotz gewisser unitarischer Tendenzen ein Pflegling der Partikularstaaten.

Das Tragische an dieser Entwicklung scheint mir zu sein, daß die Bedeutung des Verzichts in der Reichsgründungszeit nicht voll gewürdigt worden ist. Das Reich hatte alles Interesse daran, die vorhandenen partikularistischen Richtungen nicht durch eine unitarische Vergewaltigung auf kirchlichem Gebiet zur Empörung zu treiben. Die evangelische Kirche aber hatte sich so daran gewöhnt, ein Verwaltungskörper zu sein, daß es ihr selbstverständlich erschien, dort zu bleiben, wo die Verwaltung war, beim „Bundesstaat“. Jene Unterschiede in Lehre und Sitte zwischen den einzelnen Teilkirchen zu beseitigen wäre auch unmöglich gewesen; wohl aber hätte ein Zusammenschluß zum Zweck der Vertretung evangelisch-christlicher Gedanken im Reich, der Beeinflussung des öffentlichen Lebens und der sozialen Arbeit, im Bereich des Denkbaren gelegen. Daß er unterblieb, zeitigte verhängnisvolle Folgen. Denn die Bundesstaaten behielten zwar die Verwaltung; das Reich aber war es, dem die große Politik, die Beeinflussung der Welt durch deutsche Betätigung, die Kodifizierung der bürgerlichen Sittlichkeit durch die Gesetzgebung und die Versittlichung des Wirtschaftslebens durch den sozialen Gedanken zugewiesen war. Gerade auf diesen Gebieten aber liegen die Berührungspunkte zwischen der christlichen Ideenwelt und dem öffentlichen Leben. Die evangelischen Kirchen Deutschlands begaben sich, indem sie an der Zerstückelung des Kirchenwesens festhielten, des Mitlebens und Mithandelns auf

diesen Gebieten. Des Mitlebens: denn ein Vorgang im religiösen oder geistigen Leben Deutschlands, der die örtliche Kirche beeinflußte, wurde in den anderen Landeskirchen überhaupt nicht empfunden; das geistige Leben war und wurde immer mehr gesamtdeutsch, das kirchliche blieb zum guten Teil in den Schranken der Länder und Provinzen. Es verzichtete infolgedessen auch auf das Mitschaffen; denn die großen Gesetzgebungswerke kamen zustande, ohne daß die evangelische Kirche als Organismus mitarbeiten konnte, und das Gleiche gilt von allen Versuchen einer überstaatlichen Regelung der Staatenbeziehungen. Einzelne Geistliche mochten wohl hie und da Fühlung suchen und erreichen; die Kirche selbst blieb zur Passivität verdammt.

Was das in einem Zeitalter bedeutete, da eine Beeinflussung öffentlicher Verhältnisse von einem religiösen Lebensgrunde aus dringend notwendig gewesen wäre, ist dem Rückschauenden ohne weiteres sichtbar: die großen Probleme, an deren Lösung das Christentum der angelsächsischen Völker in hervorragendem Maße mitarbeitete — soziale Frage, Alkoholfrage, Friedensfrage —, sie wurden wohl von einzelnen Geistlichen und von Organisationen der Inneren Mission in Angriff genommen; der kirchliche Organismus aber, zur Vertretung der christlichen Idee in der Welt berufen, verharrte in Passivität; nur gelegentlich äußerten sich Kirchenbehörden in wirkungslosen Erklärungen. Diese Ohnmacht ist natürlich nicht lediglich Folge der partikularen Zerstückelung, sondern sie ergab sich auch aus der Bindung der Kirche an die ihr traditionell zugewandten Schichten. Die neu auftretende Arbeiterschicht war der Kirche wegen ihrer Staatsfeindschaft schon von vornherein verdächtig; der Arbeitermasse wiederum erschien die Kirche als Anwalt des Staates. Die Lebenswertung auf kirchlicher Seite galt dem Arbeiter als reaktionär, die proletarische Lebenswertung dagegen der Kirche als irreligiös und weltlich. Gewiß wurde diese Spannung durch den marxistischen Materialismus gesteigert; andererseits fehlte kirchlicherseits die Unbefangenheit dem Proletariat gegenüber, und gerade darin äußerte sich eine Knechtschaft gegenüber der Welt, sofern die Kirche sich wie vom Staat so auch von der Herrenschicht binden ließ und die Möglichkeit der Kritik und des Widerstandes einbüßte.

In der Erkenntnis, daß die Kirche „Welt“ ist, hätte die Möglichkeit zur Unbefangenheit gelegen: freie kritische Stellungnahme zu allen Vorgängen der Welt von dem einheitlichen Lebensgrunde des Christentums aus würde die Kirchen zu fortdauernder Wandlung, zur Anbildung an die Bedürfnisse neuer Schichten wie zur Abstreifung alter patriarchalischer Vorurteile verpflichtet, aber auch befähigt haben. Statt dessen wurde in

der Kirchlichkeit des ausgehenden 19. Jahrhunderts eine unklare Verbindung von Heiligkeitsanspruch, Autorität und Patriarchalismus geschaffen, die der Zeit durch einige Konzessionen Genüge zu tun suchte, von dieser Zeit aber weniger bekämpft denn als unwesentlich beiseite geschoben wurde. Infolge dieser Ablehnung mußte sich der kirchliche Materialismus verfestigen: es galt nicht so sehr, die christliche Idee in der Welt zu vertreten als sich selbst als Kirche in der Welt durchzusetzen — so kam es auf protestantischer Seite immer wieder zu einer schlechten Kopie des katholischen Anspruchs kirchlicher Eigenwertigkeit; auch die evangelische Kirche wollte nicht bloß „Welt" sein, sondern einen Wert-Kosmos für sich bilden.

Diese Krisis der evangelischen Kirche wurde verschärft durch die Zerrissenheit, die mit ihrer innerpolitischen Situation gegeben war: die Übertragung eines geistigen Gegensatzes in das praktische Verhalten innerhalb der Kirche.

Der geistige Gegensatz, um den es sich handelt, ist nicht durchweg mit den Richtungen und Schulen der Theologie gleichzusetzen. Diese sind häufig temporäre Erscheinungsweisen dieses Gegensatzes, können aber auch durch andere Faktoren bestimmt sein. Die große Antithese aber, unter den Schlagworten „positiv" und „liberal" volkstümlich geworden, ist älter als diese Schlagworte und bringt eine notwendige Polarität einer geschichtlich-übergeschichtlichen Religion zum Ausdruck. Unter diesem Gesichtspunkt soll hier davon die Rede sein.

Die Betrachtungsweise, die ich hier durchgeführt habe, geht davon aus, daß Ursprung und Wesen der christlichen Lebenswelt auf einer Offenbarung des Unbedingten in geschichtlich bedingter Form beruht und daß jede Ausstrahlung dieser Lebenswelt wieder in den mit den Zeiten wechselnden geschichtlichen Formen vor sich geht. Die Problematik der Kirche beruht im Protestantismus durchaus auf dieser Spannung zwischen Unbedingtem und Bedingtem, zwischen Nichtwelt und Welt. Das geschichtliche Christentum prägt sich darum seinem Wesen nach in zwei Typen aus, von denen jede zu einer Seite jener Spannung in besonderem Verhältnis steht. Es gibt vom Anfang eines christlichen Weltverhältnisses an ein Christentum, für das Nichtweltlichkeit bezeichnend ist — also ein Widerspruch gegen die Welt, verbunden mit einer Fremdheit gegenüber den Eigenwerten der Welt, zugleich aber zumeist mit missionarischen Bemühungen um die Welt, die ja gerade aus dem Gefühl des Gegensatzes entspringen. Daneben steht — wenigstens seit der Zeit, da die urchristliche Weltferne vor der Welttätigkeit der Kirche zurücktrat — ein Christentum, das auch in der Welt

die Spuren des Unbedingten erkennt und darum zu den Eigenwerten der Welt nicht in Widerspruch steht, also gerade aus dem christlichen Bewußtsein heraus die Mitarbeit in der Welt als Verpflichtung ansieht.

Beide Typen, das Christentum der Weltlichkeit wie das der Nicht-Weltlichkeit, bestehen zu Recht. Die Nichtweltlichkeit ist so sehr mit dem Wesen der höheren Religionen verbunden, daß diesem Typus sein grundsätzliches Lebensrecht — das freilich weder Einseitigkeiten noch Auswüchse deckt — nicht bestritten werden kann. Die Eigenart des weltlichen Typus aber ergibt sich aus dem Wesen der Weltreligion, wie es im fünften Kapitel geschildert ist. Und darum kann man diesen Typus auch nicht mit geschichtlichen Beispielen bestreiten und darauf verweisen, daß Jesus selbst die Nichtweltlichkeit eigen sei und daß im Urchristentum wie überhaupt bei allen prophetischen Charakteren der Religionsgeschichte der nichtweltliche Typus eine fast unbedingte Herrschaft innehabe. Wer so argumentiert, verkennt das Problem, das in der Weltwerdung des Christentums liegt. Das Urchristentum macht sich erst zur Weltwerdung auf, tritt erst allmählich mit den großen Massen wie mit den führenden Schichten der „Welt" in Berührung, vermag sich erst ganz langsam die Mittel dieser Welt in Sprache und Sitte, geistigem und wirtschaftlichem Leben anzueignen. Das Problem einer Christlichkeit in der Welt, das seitdem auf allen christlichen Generationen lastet, ist gerade dem Urchristentum noch gar nicht im vollen Umfang gestellt worden, und darum hat gerade das Urchristentum jenen weltlichen Typus nicht ausbilden können. Den prophetischen Führern der Religionsgeschichte ist dieser Typus aber von vornherein wesensfremd; wie die soziologische Ausgestaltung der Botschaft zur Gemeinde, zur Kirche nicht im Bereich des Werkes Jesu liegt, so sind vollends die prophetischen Charaktere der christlichen Geschichte auf Ausstrahlung ihrer Sendung, nicht auf deren Anbildung an die Welt bedacht. Sie können also niemals als Kronzeugen gegen die der Weltreligion innewohnende Pflicht der Weltlichkeit auftreten.

Beide Typen des Christentums erscheinen in verschiedenen Arten. Die Nichtweltlichkeit kann prophetisch begründet sein; davon ist eben die Rede gewesen. Es muß dabei bemerkt werden, daß hier nicht nur an Propheten im religionsgeschichtlichen Sinn zu denken ist; auch die Mystiker gehören in diese Gruppe. Denn Unmittelbarkeit der Berührung mit Gott ist es, was diese Art bezeichnet. Menschen, die so eingenommen sind von Gott und seiner Nähe, haben kein Auge mehr für die Welt: „ihr sollt keinen unterwegs grüßen" (Luk. 10, 4) — das ist ein Zeugnis solcher Unmittelbarkeit unter den sonst durchaus der Weltbearbeitung dienenden

Aussendungssprüchen des Evangeliums. Dabei ist es gleichgiltig, ob die Gottesnähe in der mystischen Einung gespürt wird, oder in dem Auftrag, der von drüben — aus der Ewigkeit — herüberkommt wie beim Propheten im engeren Sinne: diesem Christentum der Nichtweltlichkeit versinkt die Welt vor lauter Erfülltsein von Gott. Daneben gibt es jenen Typus der Weltferne, der das Heilige nur meint bewahren zu können, wenn er sich grundsätzlich von einer Welt abwendet, die nicht heilig ist. Was in solchem Fall regiert und ein besonderes Kraftbewußtsein verleiht, zugleich aber strenge Scheidung von der Welt zeitigt, ist nicht die eigene unmittelbare Berührung mit der Ewigkeit, sondern die Verpflichtung zur Pflege des Erbes; so kommt eine statutarische Nichtweltlichkeit zustande, wie sie Sekten und Gemeinschaften, aber auch pietistisch oder streng bekenntnismäßig gerichteten kirchlichen Kreisen eigen ist.

Auch das Christentum der Weltlichkeit prägt sich je nach seiner Begründung in zwei verschiedenen Arten aus. Wenn die Spuren des Ewigen in der Welt dem Christen nach Anlage, Erziehung oder Erfahrung so gegenwärtig werden, daß er sich dieser Welt eingegliedert und zur Arbeit in oder an ihr getrieben fühlt, so können ihm gerade jene großen, aber doch sporadisch auftretenden Weltwerte die Unterwertigkeit des ganzen Weltbetriebes dartun; es wird sich dann um ausgesprochen kritische Weltlichkeit handeln. Die Arbeit, zu der sich dieser Typus gedrungen fühlt, ist dann Bearbeitung der Welt im Sinn jener kritischen Stellungnahme. Auf der anderen Seite führt die Entdeckung jener Weltwerte zu der konzilianteren Stimmung einer optimistischen Weltlichkeit, die sich um jener Werte willen mit Bewußtsein auf die Seite der Welt stellt, zur Mitarbeit im weitesten Sinn entschlossen.

Die Trennung in Typen schließt verwandtschaftliche Berührungen nicht aus. Es wird einleuchten, daß prophetische Nichtweltlichkeit und kritische Weltlichkeit zueinander finden, wenn nicht geradezu ineinander übergehen können. Am meisten stehen statutarische Nichtweltlichkeit und optimistische Weltlichkeit auseinander; um ihrer beider Recht zu begreifen, wird man sich gegenwärtig halten müssen, daß bei jenem Typus die Möglichkeit der Kräftekonzentration, bei diesem die Möglichkeit weitreichender — auch unterirdischer — Wirkung besonders groß ist. Andererseits eignet gerade diesen beiden Typen ein abgeleiteter, bisweilen sogar epigonenhafter Charakter; die schöpferischen Urerlebnisse gehören vielfach in den Bereich prophetischer Nichtweltlichkeit oder kritischer Weltlichkeit; erst Verfestigung des Prophetischen oder unkritische Vererbung der Weltwerte bringt jeweils die andere Art hervor. Darum sind diese abgeleiteten Untertypen die

geläufigen; sie sind es, denen die Vielen — dem Urerlebnis fremd und klaren Losungen gehorsam — zufallen. Und im wesentlichen diese Typen, statutarische Nichtweltlichkeit wie optimistische Weltlichkeit, sind es, die der vulgäre Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts als positiv und liberal bezeichnet.

Mit der Durchführung dieses Schematismus der zwei Richtungen oder Parteien ist ein Verhängnis über die evangelische Kirche hereingebrochen. Nicht nur die Unklarheit der Terminologie — die mit „liberal" bald eine bestimmte Theologie, bald eine allgemeine Haltung, bald alles, was nicht positiv ist, bezeichnet — ist gefährlich, auch nicht nur die Art des Parteikampfes, die oft aller Christlichkeit Hohn spricht, sondern das eigentliche Verderben hängt mit dem Wesen dieses Schematismus zusammen; es scheint sich mir auf dreifache Weise darzustellen.

Der Schematismus der Richtungen greift zunächst nicht in die Tiefe. Gerade die religiöse Urproduktion ist, wie ich bereits andeutete, davon ausgeschlossen. Denn kritische Weltlichkeit nimmt an ihrer optimistischen Schwester oft mehr Anstoß als an der Nichtweltlichkeit, und die prophetische steht zur statutarischen Nichtweltlichkeit zumeist in ausgesprochenem Gegensatz. Wertvolle, wenn nicht wertvollste Kräfte können innerhalb des Schematismus nicht unterkommen, und je mehr sich dieser in der Kirche durchsetzt, desto heimatloser werden sie in ihr. Dabei wird das schöpferische Wesen der Religion verdunkelt, da man die Christlichkeit nach zumeist abgeleiteten Lebensäußerungen bemißt.

Diese Verdunkelung besteht noch in einer anderen Beziehung. Die vier Typen, die ich hier zu charakterisieren versuchte, haben recht, wo sie Ausdrucksformen der religiösen Grundhaltung sind. Diese Grundhaltung ist davon abhängig, wo und wie einem Menschen das Heilige aufgegangen ist — und zwar nicht irgend ein sogenanntes Heiliges, was andere Menschen, was die Tradition und die Kirche so bezeichnen, sondern das Heilige, von dem er innerlich lebt, wenn er überhaupt ein religiöser Mensch ist. Und auch das durch den Gehalt des Evangeliums inhaltlich bestimmte Heilige erscheint dem Menschen in verschiedener Weise, wie es äußere oder innere Ursachen bedingen. So ist diese Grundhaltung etwas Persönliches, das seine praktische Rechtfertigung in sich trägt, einer theoretischen aber gar nicht bedarf. Aus dieser Grundhaltung zu Gott entwickelt sich das Weltverhältnis, das die Welt je nachdem als Gegensatz zu Gott oder als Zeugnis von Gott begreift. Theoretisch bewiesen kann und mag das dann immerhin werden; das innerste Motiv aber wird bei solcher Beweisführung nicht offenbar, weil es gar nicht auf der Ebene der Theorie, sondern

in der praktischen Lebensbewältigung liegt; dieses Motiv kann darum nur intuitiv übertragen, aber niemandem anbewiesen werden.

Die geläufige Zweiteilung „positiv" und „liberal" erweckt nun den Anschein, als ob es sich wesentlich um einen theoretischen Vorgang handele, um Zustimmung zu einem Bekenntnis oder einer theologischen Christologie, um Kritik oder Kritiklosigkeit gegenüber der biblischen Geschichte. Dabei entspringt aber solche Zustimmung oder Ablehnung doch — wo sie wirklich religiös ist — nicht der Theorie, sondern jener praktischen Grundhaltung zu den religiösen Werten. Der „Positive" ist wundergläubig, nicht weil er ein verbohrter Reaktionär ist oder eine seltsame Freude an naturgeschichtlichen Anomalien hat, sondern weil ihm nur das Wunder (im Sinne der Durchbrechung des Kausalzusammenhangs) den Wert der Offenbarung zum Ausdruck bringt — das Wertgefühl siegt auch über entgegenstehende theoretische Bedenken — oder, falls sein Glaube naiver ist, weil er den Werten der biblischen Welt so verpflichtet ist, daß er sie auch in ihrer historischen Form unangetastet erhalten und — wie man sagt — die Jünger Jesu nicht zu Lügnern machen möchte. Der „Liberale" aber übt an den Wunderberichten Kritik, nicht weil er ein ehrfurchtsloser Mensch ist, sondern weil er gerade in dem naturgesetzlichen Geschehen oder in der geschichtlichen Erkenntnis über Wunderberichte in allen Religionen einen ihn verpflichtenden Ewigkeitswert entdeckt hat, vor dem nun die traditionellen „religiösen" Werte, die für ihn nicht den gleichen religiösen Wert besitzen, zurücktreten müssen. Es handelt sich für ihn also nicht um sein wissenschaftliches Weltbild, sondern um den religiösen Wert, den dieses Weltbild hat; steht es anders, so liegt überhaupt kein religiöses Weltverhältnis vor, sondern vielleicht nur ein wissenschaftliches. Das religiöse Weltverhältnis wiederum wird sich gegen rein theoretische Erwägungen spröde verhalten. Darum ist die Ableitung der religiösen Stellung von einem theoretischen Vorgang eine Selbsttäuschung. Daß sich darin auch eine Verdunkelung des religiösen Aktes ausdrückt, zeigt der unheilvolle Bedeutungswandel, demzufolge das Wort „Glaube" und „gläubig" — sonst Ausdruck für die Tiefe des religiösen Wagnisses — nun den Umfang der theoretischen Kritiklosigkeit gegenüber Bibel und Dogma bezeichnet.

Mit all diesem ist eine dritte verhängnisvolle Wirkung verbunden. Der religiöse Vorgang ist in seiner Totalität nicht vermittelst des Wortes auszudrücken. Der Streit um das Christusdogma hat sich unserem Blick im vierten Kapitel als ein Kampf um die Sagbarkeit des seinem Wesen nach Unaussagbaren dargestellt. Der Parteischematismus bringt es nun mit sich, daß die Art der Christlichkeit — die letztlich auf irrationalen

Faktoren beruht — bestimmt erscheint durch Zustimmung zu Bekenntnis, Programm, theologischer Lehre, also zu höchst sagbaren Dingen. Während der Theologe mit diesen Differenzierungen durch seinen Beruf vertraut ist und darum hinter aller gedanklichen Formulierung das irrationale Motiv herausfühlen kann, sieht der Nichttheologe, auch der Gebildete, nur die Form, die sich bei dieser Betrachtungsweise auf eine dem Wesen der Religion widersprechende Art verfestigt: das Bekenntnis wird zur Verfassungsurkunde, das Dogma zum Lehrgesetz, die Kirche wird dem Staatsorganismus gleich gesetzt und die Zugehörigkeit zu einem der Christentums-Typen — der parteipolitischen Stellungnahme. Damit dringen völlig außerreligiöse Motive in den Schematismus des kirchlichen Parteiwesens ein. Zunächst wird die Parteizugehörigkeit vielfach für den Laien eine Sache der Tradition und der Gesellschaft, die theoretische Begründung entzieht sich ihm und der irrationale Hintergrund bleibt ihm völlig verschlossen. Sodann aber gewinnt die Auseinandersetzung zwischen den Parteien — die ursprünglich eine Sache des irrationalen christlichen Weltverhältnisses sein sollte, sodann auf dem Boden der Theorie ein geistiger Kampf der Theologien sein könnte — völlig politischen Charakter. Und damit sinkt der kirchliche Parteienkampf ganz wesentlich unter das Niveau der staatspolitischen Auseinandersetzung herab. Denn die treibenden Motive der staatspolitischen Parteien liegen auf derselben Ebene, auf der sich ihre Kämpfe abspielen, und darum kann man diese Motive der Gesamthaltung (natürlich nicht jeder Handlung) wirklich greifen und einem politischen Laien unter Vermeidung aller Schlagwörter und aller Polemik klar machen; politische Erziehung ist ein Stück Bildungsarbeit. In der Kirchenpolitik würde die Sache ebenso liegen, wenn sich das Trennungsprinzip der Parteien auf die Kirchenverfassung bezöge, also auf „Welt", und etwa Episkopalisten, Bürokraten, Demokraten, Gemeindeautonomisten von einander unterschiede. So rein verfassungsmäßig ist aber die Kirchenpolitik gar nicht orientiert, und in den einzelnen Parteien finden sich zumeist Anhänger verschiedener Verfassungsformen zusammen. Das Trennungsprinzip liegt in Wirklichkeit nicht auf dieser rein weltlichen Ebene und auch nur angeblich in sagbaren Formeln über das Unsagbare, sondern in Wahrheit in der irrationalen Haltung, kraft deren sich das Christentum mit der „Welt" auseinandersetzt. Da ist nichts, was in Formeln und Programmen greifbar wäre, und darum täuschen die kirchenpolitischen Programme eine Beweisbarkeit vor, die sie nicht besitzen. Das eigentlich Trennende kann man dem kirchenpolitischen Laien kaum begreifbar machen, wenn man ihn nicht selbst den unheilvollen Weg gehen heißt, der von der eigenen inneren Haltung

zu deren pseudo-wissenschaftlicher Verfestigung in sagbaren Formeln und von da zu deren Verwendung in politischen Programmen führt. Darum ist kirchenpolitische Aufklärung nicht ein Stück Bildungsarbeit, sondern muß eher Verbildung des religiösen Weltverhältnisses genannt werden.

Noch von einer anderen verhängnisvollen Entwicklung muß hier die Rede sein. Die evangelische Kirche ist von Anfang an eine Kirche des Gedankens gewesen, weil der Gedanke in der Reformationszeit der Träger der religiösen Befreiung wurde. Um die Rechtfertigungsfrage haben sich im sechzehnten Jahrhundert auch die ungelehrten Leute gestritten; denn auch sie haben gewußt, was der Gedanke des sola fide bedeutete. „Glaube" war ja das Stichwort des aus der kirchlichen Vermittlungspraxis zur persönlichen Rechtfertigung durch Gottes Gnade befreiten Gewissens. Sobald dieser von Luther entdeckte Gedanke die Basis einer Kirchengründung, also Lehre, Tradition und mithin Selbstverständlichkeit wurde, hatte er aufgehört eine Entdeckung zu sein. Wahrheiten, die allgemein ererbt und nicht persönlich gefunden werden, büßen nicht ihren Wert, aber ihren Zauber ein; sie werden aus Lebensfundamenten zu Bildungselementen. In unserem Fall vermochte die evangelische Zentralwahrheit, als sie einmal „Gedanke" in jenem Sinn geworden war, auch andere Gedanken an sich zu binden und zu konservieren; an den Abendmahlslehren habe ich das im vierten Kapitel zu zeigen versucht. Das Übergeschichtliche jener Wahrheit war damit auf die Ebene des Geschichtlichen getreten; die Lutherische Heilswahrheit war mit theologischen Elementen umkleidet. Da es nun auf der Ebene des Geschichtlichen keinen Stillstand gibt, der evangelische Gedanke aber — weil er eigentlich Heilswahrheit war — einer Entwicklung und Umbildung widerstrebte, so kam der Gedankenbesitz der Kirche, der ursprünglich so modern wie nur möglich war, in Gefahr zu veralten. Den Zauber des Übergeschichtlichen hatte er verloren; dem Zwang des Geschichtlichen wollte er sich nicht fügen. So treten Zeitbildung und kirchliche Bildung auseinander. Das wäre auf katholischer Seite fast selbstverständlich, da die katholische Kirche ein heiliger Kosmos für sich sein, also auch eine besondere Weltanschauung und ebenso eine besondere Bildung produzieren will. Für den Protestantismus ist es ein Unding. Der protestantische Liberalismus erkennt dies, fängt aber die Reform bei der bildungsmäßigen Seite an statt bei der religiösen; er sucht die Bildung mit dem Christentum zu versöhnen statt die Religion wieder in den Bereich des Unsagbaren zurückzuführen. Dadurch gefährdet er die Religion insofern, als er sie mit einer zeitbedingten Kultur verbindet, ohne sich das aus dem Überzeitlichen stammende Bewußtsein des Abstandes und

des Gerichtes jeder Kultur durch die Religion mit aller Energie zu wahren. Der positive Protestantismus aber verharrt — von Bildungskonzessionen abgesehen — in der sich von der Zeitbildung scharf abgrenzenden Position, ohne doch eine eigene protestantische Bildung — ein Seitenstück zur katholischen — hervorbringen zu können, da dies dem Wesen des Protestantismus zuwiderläuft. Jene Versöhnung wie diese Beharrung haben aber die eigentlichen Träger der freien Bildungsentwicklung — die von Rechtswegen dem Protestantismus zugeschworen sein müßten, weil sie ihm ihren Grundsatz verdanken — gegen den kirchlichen Protestantismus mißtrauisch gemacht.

So hat — neben anderen Ursachen — die innere Politik der evangelischen Kirche, die sie als Kirche des zeitgebundenen Gedankens statt der überzeitlichen Offenbarung konstituierte, die Schicht der Intellektuellen von ihr abwendig gemacht so wie ihre äußere Politik ihr die Schicht der Arbeiter entfremdet hat.

An diesem Punkte steht der kritische Betrachter der Kirchenfrage aufs neue vor der Konfessionsfrage.

Alles katholische Weltverhältnis geht davon aus, daß die katholische Kirche selbst einen eigenen heiligen Kosmos darstellt. Ihre Stellung zum modernen religiös neutralen Staat ist darum grundsätzlich nicht ohne weiteres klar; denn der Katholizismus müßte eigentlich eine staatliche Formung seiner eigenen Welt erstreben, so wie sie in dem mittelalterlichen christlichen Staat gegeben war. Wie sich der Katholizismus mit dem modernen Staat abfindet, ist darum eine Sache praktisch-politischen Handelns, nicht grundsätzlicher Betrachtung; denn auch die Benutzung naturrechtlicher Theorien, die dabei eine große Rolle spielt, untersteht übergreifenden politischen Entschlüssen. Dagegen ist die Stellung des Katholizismus zur Kultur von vornherein klar: es gibt eigentlich für den Katholiken nur die Kultur, die auf dem Boden seiner eigenen heiligen Welt emporwächst; alles andere ist „akatholisch", ist „Welt" im Sinn des Neuen Testaments. Darum liegt es im Interesse der katholischen Kirche, möglichst viele und möglichst reiche Kulturkräfte in ihrem Bereich zu wecken und zu fördern. Sie hat das mit einem das ganze Abendland umspannenden Erfolg im Mittelalter getan; sie hat im Zeitalter das Barock einem Teil des Abendlandes seinen Lebens- und Wesensstil zu geben vermocht. Die Emanzipation der Aufklärungszeit und vollends die Spezialisierung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts haben den Katholizismus kulturell zurückgedrängt und ihn um die Verbindung mit den neuen kul-

turellen Kräften insofern gebracht, als diese Kräfte durchaus akatholisch waren. In der Gegenwart versucht der Katholizismus mit Erfolg, seine verlorene kulturelle Position wieder einzunehmen vermittelst erneuter und verstärkter Aktivität auf allen Kulturgebieten, die dem Außenstehenden oft einfach als Mitarbeit von seiten bewußt kirchlich-katholischer Gelehrter, Künstler, Politiker erscheint, unter katholischem Gesichtspunkt aber als Eigenarbeit von dem besonderen abgegrenzten und einheitlichen Lebensgrunde der Kirche aus anzusehen ist. Auch der Nichtkatholik wird diese Arbeit als Leistung würdigen; aber er darf sich niemals darüber täuschen, daß sie in dem Augenblick Mitarbeit zu sein aufhört, wo sich Methoden oder Ergebnisse mit kirchlichen Beschlüssen oder Bestrebungen nicht mehr vereinen lassen. Da der Katholik gewöhnlich weitherzig genug ist, diese Grenzen seiner Mitarbeit nicht dauernd hervorzuheben, so verlieren viele Protestanten, durch die kulturelle Aktivität des angeblich kulturfeindlichen Katholizismus überrascht, den Blick dafür, daß die katholische kulturelle Arbeit die unbedingte Freiheit der Forschung, der künstlerischen Betätigung und der geistigen Entfaltung überhaupt nicht zur Voraussetzung hat.

Auf protestantischer Seite ist das Weltverhältnis des Christen dadurch bestimmt, daß die Kirche selbst „Welt" ist, das Heilige aber niemals in irdische Formung eingeht und nur im Glauben erfaßt wird. Darum gibt es zwischen evangelischer Kirche und modernem Staat eigentlich keine Konkurrenz. Infolge des Summepiskopats und des an den Staat gebundenen Landeskirchentums hat sich das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Deutschland allerdings auch auf protestantischer Seite kompliziert, so daß Grenzüberschreitungen möglich sind. Aber diese Bindung ist etwas durch die Zeit Bedingtes und, wie wir es erleben, auch auf eine Zeit Beschränktes, und nichts, was mit dem Wesen des Protestantismus grundsätzlich gegeben wäre. Das Verhältnis des Protestantismus zur Kultur ist zwar auch nicht problemlos — weil über jedem Kulturverhältnis einer Religion stärkste Problematik liegt —, aber doch einfach zu umschreiben. Die Lebensbedingungen der modernen Kultur sind vom Protestantismus geschaffen worden, aber diese Kultur hat sich von jeder Bindung an eine Konfession emanzipiert. Und diese Emanzipation liegt durchaus in der Linie des Protestantismus; der Grundsatz der Autonomie des Gewissens wird auch gegenüber der Gemeinschaft geltend gemacht, die diesen Grundsatz als religiöses Fundament besitzt. Und indem der Protestantismus dauernd Menschen erzieht, die nach diesem Grundsatz leben, schafft er der modernen Kultur dauernd Mitarbeiter. Diese Kultur ist also protestantischen Ursprungs, aber nicht selbst protestantisch. Sie darf es nicht sein, weil es

nach dem Weltverhältnis des Protestantismus gar keine gesonderte protestantische Kultur geben darf. Der Protestant will keine Welt für sich schaffen, sondern will in „die Welt“ hineingehen; ist doch schon das Dasein seiner Kirche ein solches Eingehen in die Welt! Nur auf diese Weise erhält sich der Protestantismus auch eine freie kritische Stellung gegenüber jeder Kultur. Es ist immer sein Verhängnis gewesen, wenn er glaubte eine Kultur — wie die des deutschen Idealismus — in besonderem Maße für sich in Anspruch nehmen zu können. Denn durch eine solche Bindung wird er mehr gefesselt als es einer Religion ziemt; er entfremdet sich dann, wie im Falle des Staatskirchentums, die Schichten, die seinem Partner mißtrauen, und dessen Zusammenbruch wirkt in verhängnisvollster Weise auf die Religion zurück.

Es gibt also in der Tat eine katholische Kultur — Philosophie, Geschichte, Naturwissenschaft, Kunst, Dichtung können ausgesprochen katholisch sein —, es gibt aber keine protestantische Kultur; der Protestantismus hat die moderne Kultur mitgeschaffen und hat mit ihr durch die protestantischen Menschen, die dieser Kultur dienen, dauernd Fühlung; selbst die Grundlage einer eigenen partikularen Kultur zu sein lehnt er ab. Er kann Kulturfaktor, darf aber nicht Kulturbasis sein, weil jede partikular protestantische Kultur seinem eigenen Weltverhältnis widersprechen würde.

So erklärt sich die eigentümliche Lage, die sich bei der kulturellen Konkurrenz der Konfessionen ergibt, zumal auf dem Gebiet der Schulen und Hochschulen. Der Katholizismus will nicht nur seinen Religionsunterricht, sondern er muß eigentlich auch seinen deutschen, seinen Geschichts-, ja schließlich auch seinen naturkundlichen Unterricht wollen; und auf den Universitäten begnügt er sich nicht mit der Vertretung seiner Theologie, sondern er verlangt, daß auch seiner Geschichts- und Geistesauffassung in Fach- oder in Weltanschauungsprofessuren Rechnung getragen werde. Auf diesem Gebiet wird der Protestantismus in die Konkurrenz nicht eintreten können, auch wenn der Staat aus Gründen der Parität ihm das Gleiche wie der anderen Konfession zuerkennen wollte; es gibt keinen protestantischen Geschichtsunterricht; auf rücksichtsloser Erforschung der Wahrheit aufgebauter und dem produktiven Begreifen auch der geistigen Strömungen dienender Unterricht erfüllt die Bedürfnisse des Protestantismus auf diesem Gebiet (wenn die religiösen Werte seiner eigenen Geschichte gleichzeitig im Religionsunterricht dargestellt werden). Auch Professuren für evangelische Weltanschauung wären aus ähnlichen Gründen ein Unding. Die einzige Art, wie der Protestantismus sich an jener Konkurrenz beteiligen kann, besteht in dem Bestreben, daß möglichst viele bewußt

protestantische Menschen, wie in die Arbeit der „Welt“ überhaupt, so auch in die Arbeiten der Kultur eintreten. Katholische Weltwirkung geht immer unter der besonderen Flagge vor sich, protestantische Weltwirkung geschieht immanent.

Die eigentliche Konkurrenz der Konfessionen scheint heute auch nicht auf dem kulturellen Gebiet stattzufinden. Die Kulturkrisis, die wir erleben, und die mit ihr zusammenhängende Besinnung auf den Eigenwert der Religion haben es mit sich gebracht, daß die in dieser Konkurrenz entscheidende Frage nicht mehr lautet: wer hat die beste Kultur? sondern wer hat die stärkste Frömmigkeit? Eine „richtige“ Antwort auf diese Frage wird nicht gesucht und vollends nicht gefunden werden können, denn das Wesen des frommen Lebens entzieht sich der Beobachtung. Wohl aber gibt es ein Gebiet, auf dem wenigstens das gemeinschaftliche fromme Leben Form gewinnt, das des gottesdienstlichen Handelns. So ist die Konfessionsfrage heute fast mehr eine Frage des Kultus als der Kultur.

In den antiken Kulturreligionen war der Opferkult das Hauptstück der Religion. Über diese Auffassung hinaus hat sich zuerst die israelitische Prophetie erhoben mit der Betonung des Gedankens, daß Gott Gerechtigkeit und nicht Ritus wolle. Für die Geschichte des Kultus in Israel noch wichtiger als die über die Köpfe der Massen hinweggehende Predigt der Propheten war am Ausgang des siebenten Jahrhunderts vor Christus die Kultusreform des Josia, die Jerusalem zur alleinigen Opferstätte machte und damit den Kultus aus dem Leben der Provinzialen faktisch ausschaltete. Im nachexilischen Judentum hat nun das kultische Bedürfnis einen neuen Typus des Gottesdienstes ausgebildet; die Synagogen-Versammlung, die allerorten, auch außerhalb Palästinas, stattfinden kann, und sich auf Gesetzesvorlesung, Auslegung, Gebet (und Lied?) beschränkt. Hier herrscht kein Priester, sondern der gesetzeskundige Theologe, der etwas gelernt hat und mit seiner exegetischen Technik die Hörer zu belehren weiß. Und der Gläubige weiß sich nicht von der magischen Atmosphäre der weihevollen Opferhandlung umgeben, sondern von der rationalen Sphäre der Auslegung und der gesetzlichen Kasuistik. Aber während der Opferkult eine objektive Handlung war und von der Kultgemeinde ursprünglich als bloße Leistung angesehen ward und erst in differenzierteren Zeiten auch als Mittel innerer Erhebung, gab der Synagogengottesdienst dem Juden immer neue Belehrung über sein tägliches Verhalten mit und gelangte so zu einer über Tag und Stunde hinausreichenden Wirkung. Und auch wenn Gefühlswerte damit verbunden waren, so empfing und empfängt

der Jude heute noch von diesem „Kult", der im antiken Sinn gar kein Kult mehr ist, zunächst nicht Erhebung und Erbauung, sondern Weisung und Losung, das heißt seinen Lebensstil. Dieser Gottesdienst konnte nur entstehen, weil neben ihm noch der andere, für die Welt des Altertums vollbürtige Kult des Tempels existierte; aber als dieser mit der Zerstörung Jerusalems aufgehört und das Judentum im antiken Sinn die Möglichkeit einer Religionsübung verloren hatte, blieb jener in der Synagoge bestehen. Er bildete nun den einzigen Kult des Judentums, und dieses hatte damit aufgehört antike Religion zu sein.

Indessen hatten auch die Griechen gelernt, Kult und Frömmigkeit zu unterscheiden. Ihre Philosophie war längst über die mit dem Kult verbundene Göttervorstellung hinaus zu vergeistigten und dem Monotheismus näheren Vorstellungen gelangt, und vollends die entschieden religiöse Wendung der hellenistischen Philosophie und die Popularisierung solcher Lehre in dem späteren Stoizismus hatten so etwas wie eine Religion der Gebildeten geschaffen. Aber diese behielt den überlieferten Kultus als Hintergrund und ward selbst nie kultisch wirksam. Das war religionsgeschichtlich von höchster Bedeutung: auch der philosophische Monotheist mußte, wenn er sich kultisch betätigte, wieder „Heide" werden. Und als orientalische Kulte in den Westen vordrangen und in der Form der Mysterien ausgeübt wurden, da ward der Kultgott zwar oft als Herr der Welt wie des einzelnen Mysten und praktisch als einziger verehrt, da kam aber auch in Form überlieferter Riten wieder soviel massives Heidentum auf, daß die religiöse Praxis doch im Rahmen der antiken Kultreligion stecken blieb. So fanden die höchsten religiösen Gedanken der Philosophie überhaupt keinen kultischen Ausdruck.

Der christliche Kultus hat doppelten Ursprung und bestand im Anfang auch aus zwei getrennten Feiern. Die eine war eine Fortsetzung der Synagogenversammlung: Lesung, Lehre, Lied, Gebet spielten dabei die Hauptrolle. Die andere Feier ist der eigentliche Gemeinschaftsritus, der die christliche Gemeinde einem Kultverein oder einer Mysterienbruderschaft ähnlich erscheinen läßt, das heilige Mahl, in seinen Formen teils von der Überlieferung über Jesu Abendmahl, teils auch von jüdischen Mahlzeiten und ihren Tischgebeten abhängig, in seinem Inhalt schon von Anfang an vielfach gedeutet und immer neuen Deutungen zugänglich. Aber das ist an diesem urchristlichen Kultus das Wichtigste: es existiert weder in Theorie noch in Praxis ein Opferdienst; die erwähnten zwei Feiern sind die einzigen gottesdienstlichen Formen, im antiken Sinn ist das Urchristentum also kultlos. Um den unfrommen Schein abzuwehren, hat man Wort-

gottesdienst wie Mahl auch als „Opfer“ bezeichnet und damit ihre kultische Bedeutung unterstrichen. Aber die Tatsache, daß das Kultleben der alten Religionen im Urchristentum keine vollbürtige Fortsetzung fand, hat eine nicht zu unterschätzende geistesgeschichtliche Bedeutung; denn nun konnten sich alle prophetisch-philosophischen Gedanken über die Verehrung Gottes im Geist, über den Dienst Gottes in gerechter Gesinnung innerhalb einer Religion voll auswirken, ohne daß der kultische Betrieb derselben Religion ihnen widerstrebte.

Der entscheidende Schritt zu einer Umformung des christlichen Kultus geschah, als das Mahl aus einer Mahlzeit eine symbolische Handlung wurde; im zweiten Jahrhundert löste man den Brauch gemeinsamen Essens und Trinkens vom Kultus ab und konnte nun das symbolische Mahl mit dem Wortgottesdienst vereinen. Die symbolische Handlung aber war fähig, Träger neuer oder vielmehr alter wieder auflebender Kultgedanken zu werden. Nicht mehr die Verteilung der Nahrungsmittel, sondern ihre Darbringung vor Gott stand im Vordergrund, und der zunächst nur vergleichsweise auf den christlichen Gottesdienst angewendete Opfergedanke suchte nun in einem Teil des christlichen Kultus Ausdruck zu gewinnen und die Handlung dementsprechend umzuformen. So werden alle mysterienhaften Elemente der alten urchristlichen Feier in den Vordergrund gedrängt, der Konsekrationsgedanke wird verstärkt, die Handlung selbst zu einer aller Zweckbestimmtheit entrückten kultischen Aktion gemacht, ihr Sinn wie aus einem Mysterium gedeutet: unblutige Wiederholung des blutigen Opfers Christi. Damit ist der christliche Kultus antikisiert. Wie sich dieser antikisierte Gottesdienst dann unter der Herrschaft Roms vereinheitlichte und unter dem Einfluß verschiedener Gedanken, vor allem der Wandlungslehre, ausgestaltete, kann hier außer Betracht bleiben; es genügt festzustellen, daß die Feier des Opfers das wesentliche Element des katholischen Kultus geworden ist und daß die einzelnen Stücke des Wortgottesdienstes teils wie die Predigt aus der Messe verdrängt teils an Bedeutung wesentlich gemindert worden sind.

Der evangelische Gottesdienst bedeutet demgegenüber die Betonung der anderen vom Urchristentum her kommenden Linie. Es entsprach der evangelischen Grundanschauung, daß man in die Mitte des Kultus nicht das Wunder, sondern das Wort stellte; denn dieses und nicht jenes ist für den Protestanten Träger des Heils. Aber es entsprach auch der schon erwähnten Illusion nachreformatorischer Epigonentheologie, daß man dieses Wort in Form der Erklärung in der Predigt darreichte. Es war zwar auch hier ein protestantisches Motiv vorhanden: das allgemeine

Priestertum schien Popularisierung der theologischen Arbeit zu fordern, auf daß jeder „Laie“ gewissermaßen sein eigener Theologe sei. Aber man verlangte erstlich hier von der Theologie etwas, was sie um so weniger geben konnte, je mehr sie Wissenschaft wurde; und dies hatte dann wieder zur Folge, daß die Predigt, wollte sie das verbum Dei darbieten und doch in der traditionellen Form der Textbehandlung verharren, vielfach Halbwissenschaft oder Pseudowissenschaft werden mußte. Aber weit problematischer war ein anderes. Der Begriff des „Wortes“ im Sinne Luthers steht dem nahe, was wir heute Offenbarung nennen; denn dieses „Wort“ besteht nicht aus Buchstaben, sondern aus Gottesgeist. Und die Illusion war diese, daß man den inneren Sinn des „Wortes“ durch die Auslegung des theologisch geschulten Predigers stabilisieren könne. In Wahrheit wurde die Predigt, statt Darbietung des „Wortes“ zu sein, immer mehr zur Mitteilung menschlicher Meinung über das Wort — einer Meinung, die auch wenn sie tiefbegründet, wohldurchdacht und gut vorgetragen ist, doch nicht aufhört zeitbedingte Meinung zu sein. Und so ist mit der Predigt ein höchst bedingtes, dem Wandel der Zeit, ja der Mode unterworfenes Element die maßgebende Mitte des evangelischen Kultus geworden.

Beide Haupt-Formen des abendländischen christlichen Gottesdienstes stellen im Grunde vorchristliche kultische Typen dar. Im katholischen Kultus wird die antike Kultidee wieder lebendig mit Opfer und Objektivierung des Heiligen; hier wird das Ewige nicht im Symbol angeschaut, sondern als Wirklichkeit, die allerdings nur für den Gläubigen Wirklichkeit ist. Jenes alte kultische Urgefühl, daß im Kultus die Mauer zwischen Gott und uns transparent werde, stellt sich ein, dabei aber auch alle magischen, unterchristlichen Abarten dieses Gefühls; ein gewisses verborgenes Heidentum wird aus dem katholischen Kultleben niemals verschwinden. Die liturgische Bewegung zeigt übrigens, daß auch hier trotz aller traditionellen Gebundenheit kein Stillstand ist.

Auf diesem Gebiet kann der Protestantismus nicht konkurrieren. Und darf es um seiner selbst willen nicht. Wie er die „Welt“ des Katholizismus nicht anerkennt und darum auch nie gleich ihm weltliche Macht in einem abgegrenzten heiligen Bezirk zu entfalten sich anschickt, so kann er auch nicht die Objektivierung des Ewigen in einer menschlichen Form anerkennen. Er verzichtet ja auch bewußt auf alle Mittel, diese Form der Bedingtheit zu entheben, auf die gewissermaßen überzeitliche, weil „tote“ lateinische Kirchensprache, auf die Heiligkeit des Priestertums, auf den psalmodierenden accentus des priesterlichen Vortrags. Er könnte eine derartige Feier nur als Symbol haben, so wie in seiner Abendsmahlsfeier die

Elemente ja nur Träger, Bürgen oder Zeichen der unsichtbaren Gnade sind, und nicht diese Gnade in sich enthalten. Aber vom seltener und im kleineren Kreis gefeierten Abendmahl abgesehen fehlt seinem Kultus auch solch ein Symbol, das das Ewige sichtbar macht. Hier ist überhaupt nichts schaubar, sondern hier hat sich der andere kultische Typus, der des Synagogengottesdienstes, verwirklicht, der aus Schrifterklärung, Gebet und Lied und — je nach Brauch des Landes — mehr oder minder bescheidenen Resten einer Liturgie besteht. Sein Vorzug ist die reine Geistigkeit, die alles Magische ausschließt, sein Nachteil die wahre oder falsche Gelehrsamkeit, die das Heilige nicht im Symbol sichtbar, sondern im Menschenwort sagbar machen will. Sein Vorzug ist, daß er die Wirkung des Gottesdienstes in Erkenntnis, Losung und Weisung über den Augenblick hinaus dauern läßt, sein Nachteil die Subjektivität, der dies Ganze zu verfallen scheint, wenn auch nur die Frage aufkommen kann, ob diese Erkenntnis, Losung und Weisung nicht am Ende nur Meinung und Forderung des Pfarrers sei und ob sie nicht in der nächsten Kirche schon wesentlich anderslautend vorgetragen werde.

Dennoch sollte man nicht verkennen, daß diese Form des Gottesdienstes ihr gutes Recht gehabt hat und für weite Kreise immer noch hat. Auch dieses Recht ist mit dem Typus gegeben. Denn im Judentum war (und ist heute noch, wenigstens im Ostjudentum) die sabbatliche Gesetzeslektüre und noch mehr die Auslegung und Diskussion im Lehrhaus Feier und Erhebung gerade für die Schicht, die im täglichen Leben die geistige Arbeit entbehren mußte, für Handwerker und Kaufleute, die sich am Sabbat durch geschulte Gelehrte unterweisen oder in den Kreis ihrer Untersuchungen mit hineinziehen ließen. Und so ist auch der evangelische Gottesdienst im Lauf der Jahrhunderte geistige Nahrung gewesen für die Kleinbürger- und Bauernschicht und für noch weitere Kreise, vor allem der weiblichen Bevölkerung, und das gerade vermöge der Predigt, die auf geistiger Arbeit beruhte und geistige Arbeit verlangte — in dem bescheidenen Maße, wie die Zuhörer sie leisten konnten und wollten. Gerade die Konzentration der Predigt auf einen Text und zugleich das Abschweifen der Rede zu allerhand Themen der Zeit und des menschlichen Lebens bot und bietet diesem Hörerkreise die geistige Nahrung, die ihn anregt, „erbaut“ und erhebt und ihm den Tag des Gottesdienstes vor anderen Tagen auszeichnet. Wo vollends eine bedeutende Persönlichkeit durch Tiefe der Gedanken oder durch geisterfüllte Redekunst weiteste Kreise um die Kanzel zu sammeln weiß, da behauptet die traditionelle Form des evangelischen Gottesdienstes durch solchen Tatbeweis ihr Recht.

Aber gerade die Beobachtung, daß die Persönlichkeit des Predigers für die Wirkung des Kultus ausschlaggebend ist, fördert die Erkenntnis, daß es sich hier nicht so sehr um das „Wort" im Sinn der Reformation als um eine — häufig sehr achtbare — menschliche Leistung handelt. Und daß dadurch der Kult, die symbolische, feiernde, mitteilende Darstellung des Heiligen, auf eine Ebene heruntergedrückt wird, auf die er nicht gehört. Denn auf dieser Ebene ist er der Konkurrenz und der Entwertung ausgesetzt.

Der Konkurrenz: man hat oft außer Acht gelassen, daß das, was Jahrhunderte lang die geistige Nahrung der protestantischen deutschen Laien war, heute eine Erscheinung unter vielen ist. Denn Vorträge religiöser Art sind heute in jeder Großstadt zu haben und an allen christlichen Festen bringen Zeitungen religiöse Betrachtungen aus der Feder bekannter Geistlicher oder religiös gesinnter Männer. Dazu kommt die Hochflut an Lektüre besinnlichen, philosophischen und religiösen Inhalts, die Popularisierung der theologischen Wissenschaft jeder Richtung: mit all diesem geistigen Gut, durch das der Gebildete verwöhnt ist, kann die Sonntagspredigt des Pfarrers nicht ohne weiteres konkurrieren und will es auch gar nicht mit Rücksicht auf den weniger verwöhnten Teil der Gemeinde. So wird die Predigt, die im katholischen Kultus nur ein Nebending, im evangelischen aber die Hauptsache ist, einer geistigen Konkurrenz ausgesetzt, in der sie nicht zu siegen vermag. Denn das, was jeder Konkurrenz gewachsen wäre, die Darbietung des „Wortes" im Lutherschen Sinn, ist unmöglich, ohne daß dies überzeitliche Wort zeitbedingte Formen annimmt und damit Bildungsgut wird.

Als Bildungsgut ist es aber auch von einem Entwertungsprozeß bedroht, der mit den großen gesellschaftlichen Verschiebungen des neunzehnten Jahrhunderts zusammenhängt. Der Kreis der geistigen Arbeiter hat sich ungeheuer erweitert; unzähligen Menschen ist geistige Arbeit, auch solche, die sich um höchste Probleme bewegt, Alltagsvorgang geworden. Eine gute Rede von tiefsten Dingen zu hören oder zu lesen ist zumal in der Großstadt nichts Ungewöhnliches — und der Mechanisierungsprozeß, der schon längst den Vorgang im Film vervielfältigte, beginnt im Rundfunk auch das Wort zu vulgarisieren. So ist ein Kultus, den eine — nicht immer zutiefst durchdachte und meist auf halber Bildungshöhe gehaltene — religiöse Rede beherrscht, für viele Hörer kein Ereignis feiertäglicher Prägung, sondern ein Alltagsvorgang.

Es ist nicht Aufgabe dieser Erörterung, das Problem des evangelischen Gottesdienstes mit praktischen Vorschlägen zu behandeln. Denn die Praxis hängt nicht von den Einfällen eines Einzelnen, sondern von den Bedürf-

nissen einer Mehrheit ab. Nur dies sei ausgesprochen, daß die Lösung nicht einfach in einer Imitation des katholischen Kultus oder einer Repristination eines älteren Messetypus bestehen kann und daß derartige „hochkirchliche“ Versuche einen Irrweg darstellen. Denn das entscheidende Merkmal des katholischen Kultus, die Darstellung eines realen Wunders und die Objektivierung des Heiligen in einer bestimmten Form, die durch sich selbst heilig ist, können sie nicht bieten, wenn sie die protestantische Grundidee nicht aufgeben wollen. Die Kirche ist und bleibt für den Evangelischen „Welt“, und so sind auch alle kultischen Formen, in die das Heilige eingeht, zeitbedingt und menschlich; die traditionelle katholische Form aber nimmt ihr Recht und ihre Kraft aus dem Heiligkeitsanspruch der Kirche. Ihre Nachbildung wäre wertlose Kopie. Darum soll dem Predigtgottesdienst samt all seinen Menschlichkeiten seine Stelle bleiben; er hat seinen Kreis und darum auch sein Recht. Aber es wäre im Namen der Vielen, deren Bedürfnisse er nicht erfüllt, zu fordern, daß neben ihm eine andere kultische Form Raum gewänne, für die zunächst vielleicht der Vorabend des Sonntags der rechte Platz wäre — dadurch wäre auch die sonntägliche Konkurrenz mit der für den Städter notwendigen Ausspannung in der Natur vermieden. Eine solche Vesper müßte symbolische Darstellung des Heiligen sein, am besten wohl gruppiert um eine Lesung, die aber kein erklärendes Beiwort um ihren symbolischen Eindruck bringen dürfte. Rahmen, Vorklang und Ausklang müßte vielmehr einzig wieder das Symbol geben: Lied, responsorische Liturgie, Musik, und höchstens Lesung eines verwandten aber dem zentralen untergeordneten Textes. Vielleicht wäre eine Vesper dieser Art das Mittel, um in bedingter Form dem unbedingten Gehalt des Evangeliums vermittelst einer Feierstunde Eingang zu den Menschen zu verschaffen.

Weil das Miteinander von Bedingtem und Unbedingtem dem Kultus eine typische Problematik verleiht, darum mußte hier vom kultischen Problem die Rede sein. Und in der Tat glaube ich, daß die Kirchenfrage für den Protestantismus heute ganz wesentlich eine Kultusfrage ist. Denn eine Kirche, deren Gottesdienste im wesentlichen aus Pflicht oder Tradition besucht werden, steht gegenüber jeder neuen Generation immer wieder vor der Daseinsfrage, ob auch diese Menschen sich durch jene Mächte, Pflicht und Tradition, an sie werden binden lassen. Aber eine Kirche, die ihren Gliedern soviel bietet, daß sie sich in ihre Räume drängen, braucht nicht um ihre Existenz besorgt zu sein.

Darum ist die Kultusfrage auch die Form, in der die Konfessions-

frage am brennendsten wird, denn es geht, wie wir sahen, jetzt nicht mehr darum, welche Konfession am meisten kulturfördernd wirkt. Sondern es handelt sich darum, welche religiöses Leben zu entfalten und zu bewahren weiß und wo das neue Sein im Sinne des Evangeliums am besten gepflegt wird. In seiner einheitlichen und festen Kultusform hat der Katholizismus Bürgschaft, aber auch Fessel; er kann nur das Leben pflegen, das auf seinem Boden, auf dem Boden des heiligen Kosmos, gedeiht. Der Protestantismus hat die größere Freiheit, aber ihn bedroht die Gefahr mangelnder Intensität.

Und so ist schließlich die Kultusfrage die Frage des künftigen religiösen Lebens überhaupt. Der Ausgang dieser religiösen Krisis hängt davon ab, ob wir aus der „prärelігiösen" in eine schöpferisch religiöse Zeit gelangen. Dazu werden alle neu erwachenden religiösen Lebensregungen ihre Form finden müssen. Der Protestantismus allein ist fähig, einen Reichtum neuer Formen nebeneinander zu tragen, aber er muß diesen Reichtum auch schaffen. Wenn er die Intensität dazu aufbringt, wird sich die Kraft der protestantischen Idee wieder bewähren: denn dem Protestantismus ist die Form Welt, die sich wandeln kann, das Heilige aber selbst verharrt — durch Menschliches weder gebunden noch diskreditiert — in der Unsichtbarkeit, von der Kirche und Kult nur Gleichnisse menschlicher und zeitlicher Bedingtheit sein können.

7. Ethik.

Auch die Ethik ist „Welt" — im Sinne der Betrachtungen des fünften Kapitels.

Dieser Satz setzt sich mit dem landläufigen Urteil über die Sittenlehre Jesu oder die Ethik des Christentums durchaus in Widerspruch. Ja, er will zum Ausdruck bringen, daß in der vorwiegend ethischen Deutung des Evangeliums das entscheidende Mißverständnis liegt, das die eigentlichen Kräfte der Botschaft Jesu so schwer zur Auswirkung kommen läßt und das die christliche Lebenshaltung weithin dazu verdammt hat, rückständige (d. h. an den Erscheinungen des gegenwärtigen Lebens vorbei redende) oder unfruchtbare Ethik zu sein.

Die Darstellung des Evangeliums im dritten Kapitel hat gezeigt, daß Jesus nur scheinbar ethische Weisungen gibt, daß seine Gebote nicht ein Verhalten in der Welt *beschreiben*, sondern eine innere Haltung des Menschen — ohne Rücksicht auf die Verhältnisse — *umschreiben*.

Ein Interesse an der Welt, das auf ihren Umbau gerichtet wäre, ihr selbst also eigenen Wert zuerkännte, existiert im Evangelium nicht. Wohl aber enthält das evangelische Ethos, das den Menschen, nicht die dem Ende verfallene Welt, verwandeln will, eine Fülle von Motiven, die sich auswirken konnten und auswirken mußten, wenn die Welt stehen blieb. Aber auch diese Motive bilden kein ethisches Programm; denn was die Worte Jesu andeutend umschreiben, ist die Haltung des Menschen, wie sie durch das Unbedingte bestimmt wird; ein Programm aber würde die Handlungen des Menschen unter den bedingten Verhältnissen seines Daseins regeln. Zudem sind die Worte Jesu nur auf „zufällig" ihm begegnende Fälle gerichtet, nicht auf die Totalität des ihn umgebenden Lebens. Und wie sehr entbehrte dieses galiläische Leben der Kompliziertheit auch schon der damaligen Großstädte, um von unserer Problematik gar nicht zu reden. Die Worte Jesu bieten also weder ein ethisches Programm noch auch die Grundsätze einer ethischen Weltbearbeitung dar; ihr Ethos aber enthält völlig unbedingte, ganz und gar nicht auf einen Weltumbau abzielende Motive. Daß gerade dieses Absehen von den Verhältnissen, wie es der Endglaube mit sich brachte, die Gewähr der Überzeitlichkeit des Evangeliums bietet, das sei hier nur noch einmal in Erinnerung gerufen.

Als die Welt den christlichen Erwartungen zum Trotz stehen blieb, erwuchs den Christen eine ungeheure Aufgabe. Denn nun lag der Akzent ihres Lebens nicht mehr auf der Erwartung des Reiches, sondern auf der Gestaltung des Reiches in ihrem eigenen Kreise — das hieß aber, da dieser Kreis sich immer mehr erweiterte und seinen „ökumenischen" Anspruch immer mehr in die Wirklichkeit umsetzte: in der Welt. Nur machte sich das Stehenbleiben der Welt nicht in einem geschichtlichen Augenblick bemerkbar, sodaß die große Aufgabe von einer Generation mit einem Mal hätte begriffen werden können, sondern die Überzeugung, daß das Ende vorläufig ausbleibe, teilte sich den Generationen allmählich im Ablauf der Jahrzehnte mit. So wurde das Problem einer christlichen Weltbearbeitung zunächst ebenso gelöst wie das Problem der organisatorischen Weltwerdung des Christentums in der Kirchenverfassung: allmählich, je nach dem Bedürfnis, von Fall zu Fall fortschreitend.

Als Bedürfnisse dieser Art zuerst an die urchristlichen Apostel und Missionare herantraten, lag es für diese dem Judentum entstammenden Menschen nahe, die Mittel zu ihrer Erfüllung aus der jüdischen Sittenlehre zu entnehmen. Eine gesetzliche Religion wie das Judentum war ja von vornherein darauf angewiesen, die alten Vorschriften auf immer neue Fälle anzuwenden und so auch seine Ethik in beständiger Auseinandersetzung

mit den Zeitverhältnissen lebendig zu erhalten und vor dem Veralten oder Unbrauchbarwerden zu schützen. Und wenn eine solche Religion vollends, wie es bei dem Judentum jener Zeit in der Diaspora der Fall war, auf dem Boden der „Welt" Mission trieb, so mußte sie dafür Sorge tragen, daß den Neubekehrten in der Sprache der „Welt" Regeln für ihr tägliches Verhalten gegeben wurden. Denn diese „Proselyten" waren ja zum Teil ohne sittliche Erziehung und jedenfalls ohne die Schulung durch jüdische Tradition aufgewachsen; die Gefahr des Fehlens aus Unkenntnis lag nahe; ihr mußte durch rechtzeitige Belehrung vorgebeugt werden. So scheint das Judentum geradezu sittliche Katechismen für werdende Juden ausgebildet zu haben, Texte, deren Inhalt wir heute allerdings nur aus den zweifellos vorchristlichen Elementen christlicher Schriften rekonstruieren können, da die Zeugnisse hellenistisch-jüdischen Gemeindelebens uns größtenteils verloren sind. Die sogenannte Haustafel, — Regeln für alle Glieder der Familie — wie sie Paulus den Kolossern in seinem Brief (3, 18—4, 1) überliefert, scheint nach jüdischen Vorbildern gestaltet zu sein. Die strenge Familienethik des Judentums, wie sie im Gesetz begründet, durch Weisheitsschriften und Rabbinensprüche weiter gepflegt worden war, kommt hier zum Ausdruck. Paulus ist in der Anlehnung an jüdische Vorbilder sogar soweit gegangen, daß er eine Frage der Sitte — ob die Frauen im Kultus das Kopftuch tragen sollen oder nicht — in Korinth durch Berufung auf alte jüdische Volksvorstellungen von der magischen Kraft eines solchen Schleiers zu beantworten sucht. Man sieht also, daß selbst Paulus, der schöpferischste unter den Missionaren des Christentums, keinen Neubau der Welt vom Evangelium aus versucht. Ihm, der wie die andern Christen seiner Generation dieser Welt Ende nahe gekommen sieht, sind die Probleme des Lebens vom Jetzt bis zum Weltende nicht vorherrschend wichtig; es ist ja nur ein Zwischenzustand, um den es sich handelt. Selbstverständlich ist ihm, daß sich die Kräfte des dann anbrechenden neuen Lebens schon jetzt in den Gläubigen auswirken. Wie dies Leben „im Geist" nun im einzelnen aussieht und wie es sich im Rahmen der gegebenen Verhältnisse des Einzellebens auswirkt, diese Frage hat ihm, dem alle irdische Beurteilung der Dinge versunken und ein neues Urteil auch über die menschlichen Beziehungen — „in Christus", wie er sagt — aufgegangen war, persönlich keine Schwierigkeiten bereitet. Was ihn dennoch die Antwort auf solche Fragen geben ließ, war das praktische Bedürfnis seiner Gemeinden, dem der Missionar sich nicht verschloß. Wir dürfen aber Paulus in gewissem Sinne als Typus nehmen; denn bezeichnender Weise wirken die ethischen Abschnitte seiner Briefe,

gemessen an anderen urchristlichen Texten, bei weitem nicht so originell wie die Ausführungen über Gnade und Glaube, Schuld und Heil; wir haben also ein Recht von den Paulusbriefen abzulesen, was sich mehr oder minder auf allen Missionsgebieten vollzogen hat: daß christliche Ethik nicht in grundsätzlichem Neubau, sondern allmählich, von Fall zu Fall und zum Teil mit übernommenem Material gestaltet wurde.

Aber wir können noch ein anderes an den Paulusbriefen beobachten. Mitten unter Ermahnungen, die auf der traditionellen jüdisch-christlichen Linie liegen und mit christlich umgetönten Worten häufig ein Lebensideal umschreiben, das auch dem Juden schon als gottgefällig galt, finden sich andere Sprüche von weit profanerem Klang. Am meisten fällt dieser weltliche Ton wohl in jenem Wort des Philipperbriefes (4, 8) auf, in dem Paulus mahnt, dem Wahren, Sittlichen, Gerechten, Guten, Beliebten und Anerkannten (!), jeder Tugend und allem, was Lob verdient, nachzu—denken. Schon der rationale Klang befremdet; sollte Paulus wirklich das Tun des Guten wie die Stoiker auf die richtige Schulung des Denkens, auf eine Disziplin der Überlegungen zurückführen? Aber noch mehr erstaunt der Paulusleser, wenn er unter den sittlichen Idealen, die hier genannt werden, rein gesellschaftliche Werte wie das Beliebte und das Anerkannte entdeckt. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß diese Mahnung letztlich nicht dem Judentum, sondern profaner „heidnischer" Ethik entstammt; dabei ist es wohl möglich, daß Paulus sie schon im griechisch redenden Judentum vorgefunden, also durch Vermittlung der Synagoge übernommen hat. Im Lichte dieser Erkenntnis kann man weitere Beobachtungen machen. Man wird finden, daß gewisse Sätze der schon erwähnten Haustafel (Kol. 3, 18. 20), wenn man das verchristlichende „im Herrn" ablöst, ebenfalls gesellschaftliche Wertungen darstellen — „das ziemt sich", „das ist wohlgefällig" — und also gleichfalls auf eine „heidnische" Vergangenheit weisen. Wer weiter Umschau hält, gewahrt in manchen urchristlichen Texten Ähnliches. Die Schilderung von der Macht der Zunge im Jakobusbrief mit ihren in der großen Literatur längst gebräuchlichen Bildern, die Mahnungen an den Bischof 1. Timotheus 3, die mit ihren selbstverständlichen sittlichen Forderungen zeigen, daß sie nicht gerade für ein christliches Bischofsamt erdacht sind, die Bilder vom Soldatenstand, wie sie Klemens von Rom gebraucht (1. Klem. 37), und die Darstellung der Trauer als eines Lasters bei Hermas (10. Gebot des „Hirten") heben sich aus der Umgebung als Fremdkörper heraus und müssen als übernommene und verchristlichte Stücke profaner Herkunft beurteilt werden.

Der hier beobachtete Vorgang hat weltgeschichtliche Bedeutung. Denn hier wird in der christlichen Ethik neben der jüdisch-christlichen eine hellenistische Linie erkennbar, d. h. aber neben den Motiven, die unmittelbar in den geschichtlichen Religionen des Judentums und Christentums wurzeln, andere, die der Abstraktion, dem Humanitätsgedanken, dem Naturrecht entstammen. Während bei jenen alles auf die Durchdringung des Lebens von der Ewigkeit her (im Gesetz oder im „Geist") ankommt, ist hier die Ausbildung des vollen Menschentums zum Leben in der menschlichen Gemeinschaft die Hauptsache. Ganz neue Arten der sittlichen Zielsetzung gewinnen ihr Recht im Christentum: Bürgerlichkeit, Ordnung, Loyalität, Menschenliebe, der Nutzen der menschlichen Gesellschaft — alle diese rationalen Worte, die dem Urchristentum von Haus aus fremd sind, erhalten eine gewisse Berechtigung. Allerdings ist diese Berechtigung nur relativ, denn die Werte des Gottesreichs bleiben übergeordnet, aber diese Weltwerte erlangen doch selbständige Bedeutung — und damit erst ist die Möglichkeit einer Ethik gegeben, die das ganze Leben umfaßt. Clemens von Alexandria ist der erste Christ, der mit Weltkenntnis und Literaturbeherrschung eine Ethik in diesem Sinn zu schreiben gewagt hat: den sogenannten „Pädagogen". Diese Abhängigkeit der christlichen Ethik von der antiken „heidnischen" ist auch weiterhin erhalten geblieben. Noch Ambrosius wußte, als er eine Ethik für Kleriker „de officiis ministrorum" schrieb, nichts Besseres zu tun, als Ciceros Buch de officiis zu verchristlichen — ein deutlicher Beweis dafür, daß noch das vierte christliche Jahrhundert, wenn es umfassende Weltbearbeitung erstrebte, die Art als vorbildlich ansah, in der solche Weltbearbeitung von den Alten geübt worden war. Denn Ciceros philosophische Schriftstellerei war selbst keine originelle Leistung, sondern gab die großen Traditionen griechischer, besonders stoischer Lehrer, weiter. So wurde Cicero der lateinische Vermittler hellenischen Geisteserbes an die lateinische Kirche.

Man sieht also, welche kulturelle Bedeutung dem hier geschilderten Vorgang zukommt. Die christliche Ethik nimmt nicht nur jüdisches, sondern auch „heidnisches" Gut auf; ein Teil des antiken Erbes wird in christlichem Gewande der Welt in voller Wirkungskraft erhalten. Daß die Mahnungen zum Gehorsam gegen die Obrigkeit nicht nur in einem Paulusbrief, sondern sogar in einer Haustafel ihren Platz erhalten (1. Petr. 2, 13) liegt nicht in der Linie des Evangeliums Jesu (siehe Seite 62), aber auch nicht lediglich in der des jüdischen Loyalitätsgedankens, sondern begreift sich vor allem aus den Wirkungen stoischer Lehren über die Pflichten, die sich aus der Stellung des Einzelnen im Ganzen ergeben. Diese Mah-

nungen vermitteln dann die Übernahme anderer stoischer Ideen, die jene Imperative stützen und begründen können, und so hat allmählich das stoische Naturrecht den Weg in die Kirche gefunden, der es zum Unterbau der gesamten kirchlichen Staatstheorie dienen sollte. Der Prozeß der Übernahme verbreiterte sich dann in einer zuerst ungeahnten Weise: wie die ethischen so wurden auch gewisse religionsphilosophische Ideen übernommen, um die kirchliche Gotteslehre zu festigen und schließlich erfolgte im christlichen Neuplatonismus eine Wiedererweckung und Neubelebung antiker Philosophie auf kirchlichem Boden. Das hat sich dann bei Augustin und von ihm aus, der an der Wende der Zeiten steht, ins Mittelalter hinein fortgesetzt. Die kulturelle Bedeutung der Kirche für die germanischen Völker, die in der Übermittlung antiker Bildung an den Norden liegt, hängt mit dieser Verbindung antiken und kirchlichen Geistes zusammen. Diese aber hat mit der Übernahme hellenistisch-römischer Gedanken in die urchristliche Ethik begonnen: lange bevor die christlichen Apologeten sich die philosophische Polemik gegen die heidnischen Götter aneigneten und auch ein Menschenalter, bevor der Verfasser der Apostelgeschichte seinen Paulus auf dem Areopag nach der Weise jener gebildeten Apologetik predigen ließ, hat der geschichtliche Paulus die Loyalitätsmahnung des Römerbriefes und die Haustafel des Kolosserbriefes diktiert und damit gezeigt, wie wichtig ihm diese Art der ethischen Belehrung war.

Aber der kulturelle Gewinn bedeutet auch hier einen Mangel an Überzeitlichkeit. Denn was den Gemeinden auf diese Weise an ethischer Belehrung zuteil wird, das ist zwar wertvoll, aber es ist doch eben Ethik dieser Zeit und dieser Welt. Indem sie so früh und in gewisser Verchristlichung in die Gemeinden gelangt, ja an einzelnen Stellen des Neuen Testamentes selbst noch Platz findet, entsteht der Schein, als ob diese zeitbedingte Ethik in irgend einem Maße besonders christlich sei. Was in jenen neutestamentlichen Stellen, in der sogenannten Lehre von den zwei Wegen (im Barnabasbrief und in der Apostellehre), in den Geboten des Hermas überliefert wird, hat zur inneren Festigung der Gemeinden zweifellos viel beigetragen, hat aber auch verhindert, daß die Christen die sittliche Weltbearbeitung von Grund auf neu gestalteten.

Dazu hätte die Sendung des Christentums in der Tat gedrängt. Denn in den christlichen Gemeinden lebte ein Geschlecht, das schon einer neuen Welt entgegengewachsen und darum von den Bindungen der alten grundsätzlich befreit war, eine neue Menschheit, die ein starkes affektvolles Ethos erfüllte. Als man sich der Fortdauer der alten Welt bewußt wurde,

hätte dieses Ethos sich auf die Verhältnisse der alten Welt richten müssen. Daraus wäre dann wahrscheinlich eine christliche Revolutionierung der Mittelmeerwelt entstanden, kraftvoll genug, um einer überalterten Welt neue Daseinsformen und neue Lebensgesetze aufzuzwingen. So hätten sich die Christen wirklich als ein „drittes Geschlecht" neben Juden und Heiden bewährt, wie man sie nannte; so hätten sie die Worte eines altchristlichen Schriftstellers wahr gemacht (Brief an Diognet 5): „sie leben im Fleisch, aber führen ihren Wandel nicht nach Fleischesweise, sie weilen auf der Erde, aber ihre Heimat ist der Himmel."

Wenn es zu dieser gewaltigen Offensive des christlichen Geistes auf die Welt nicht kam, so lag die Ursache darin, daß die Notwendigkeit der Weltbearbeitung nicht in einem Moment und nicht von einer Generation begriffen wurde, sondern den Christen ganz allmählich aufging. So schritten sie von Interimslösung zu Interimslösung, d. h. von Kompromiß zu Kompromiß, und als dann der Zwang und auch die Macht vorhanden war, die Welt wirklich zu verchristlichen, war das Christentum durch die Kompromißarbeit der vorangehenden Generationen bereits gebunden; eine so späte Revolution hätte bereits zur christlichen Sitte Gewordenes (wie die Loyalität des Staatsverhältnisses) zerstören müssen.

Wer diese Entwicklung der Dinge übersieht, kann nur von Schicksal reden, nicht von Schuld. Eine auf die Überwelt gewiesene Religion muß, wenn sie ganz allmählich zur Weltwerdung gezwungen wird, in starkem Maße verweltlichen. Aber man muß sich diese zum Teil noch im Neuen Testament sichtbaren Anfänge der ethischen Weltbearbeitung durch das Christentum vergegenwärtigen, wenn man verstehen will, warum der christliche Geist das Aussehen der Welt nicht energischer verändert hat. Das Befremden über diese Entwicklung pflegt sich gewöhnlich in der Frage auszusprechen, warum das Christentum weder die Frauen aus ihrer Abhängigkeit noch die Sklaven aus ihrer Knechtschaft befreit habe, obwohl „in Christus weder Sklave noch Freier, weder Mann noch Weib" sei (Gal. 3, 28). Dieser Ausdruck der Problematik, die über den Anfängen der christlichen Ethik liegt, hat nicht nur in der Sache, sondern auch in der Form recht, denn in der Tat sind es die sexuellen und die sozialen Fragen, in deren Bereich das Fehlen einer selbständigen, aus dem christlichen Geist neugezeugten Ethik am meisten offenbar wird.

Das Verhältnis der Geschlechter beurteilt das Urchristentum selbstverständlich von der Erwartung des Weltendes aus. Es entsteht die Frage, ob die eheliche Gemeinschaft nicht zu den Dingen gehört, die je eher desto

besser aufzugeben sind, um einem neuen engelgleichen Zustand Raum zu geben, wo keines mehr freit noch sich freien läßt. Und es erhebt sich die andere Frage, ob man jemandem noch raten kann eine Ehe zu beginnen in einer Zeit, da die alternde Welt dem Ende zueilt und der Gläubige sich ungeteilt der Ewigkeit zuwenden muß. Paulus hat die letzte Frage ganz entschieden verneint und von da aus eine Begründung seiner, wie es scheint, ihm von vornherein nahe liegenden asketischen Lebenshaltung gegeben. Aber in demselben Zusammenhang (1. Kor. 7) hat er denen, die solcher Lebenshaltung unfähig sind, zur Ehe geraten. Die erste Frage hat Paulus zugunsten der Bewahrung ehelicher Gemeinschaft entschieden. Der große Umschwung der Dinge kommt von Gott und soll von den Menschen nicht in einer Umgestaltung der Lebensbeziehungen vorweggenommen werden. Man sieht also, daß die Enderwartung, die so oft die Menschen „aktivistisch" aufgeregt hat, bei Paulus „passivistisch" im Sinne des Ertragens und Gewährenlassens bis zum Ende wirkt. Das ist die echt apokalyptische Haltung, wie sie einem großen Teil des Judentums eigen war, solange nicht offenbare Gewalt der Machthaber zum Aufruhr trieb. Dieser Passivismus ist im Zeichen der Enderwartung die wahrhaft christliche Haltung; solange die Voraussetzung der nahen Katastrophe besteht, trägt man mit Recht Bedenken, dem alsbald sich mit voller Majestät offenbarenden Gott durch stümperhaftes Werk zuvorzukommen. Aber in dem Augenblick, da das Reich Gottes nicht mehr als Gabe der nächsten Zukunft erwartet wurde, mußte es als Aufgabe erkannt werden, und dann konnte die Ehe wie alle menschlichen Bindungen nicht mehr geduldet und ertragen, sondern sie mußte positiv und neu gewertet oder aber beseitigt werden. Da jedoch der Verzicht auf die Nähe des Endes von der Kirche nicht in einem Augenblick geleistet, sondern in allmählicher Entwicklung zugestanden wurde, stellte sich diese Alternative der Christenheit niemals mit völligem Ernst. So blieb es bei einer Anerkennung und Heiligung der Ehe, die auf dem Boden der katholischen Kirche bis zur sakramentalen Weihe ging, aber doch die Tatsache nicht verdunkeln konnte, daß dem ehelosen asketischen Leben die größere Heiligkeit zukam, die kirchliche Anerkennung der Ehe also nur eine Konzession an die Welt war. Aus dem Kapitel, in dem Klemens von Alexandria das „Kinderzeugen" (bezeichnenderweise nicht: die Ehe) behandelt (Pädagog II 10) sieht man deutlich, wie die christliche Ehe-Ethik aus alttestamentlichen und platonischen Motiven gebildet wird. „Die Natur hat . . . auch in der gesetzmäßigen Ehe zu tun erlaubt, was recht, zweckdienlich und schicklich ist" (II 10; § 90, 3); „Gott will, daß die Menschheit sich vermehre" (II 10; § 95, 1);

solche Mahnungen — bald naturrechtlich, bald biblisch begründet — sind bezeichnend für den positiven Inhalt des Kapitels, bezeichnend aber auch für die Unfähigkeit, das Problem der Ehe neu — frei von antiker Überlieferung — zu denken.

Paulus hat bei seiner Ehebelehrung an die Korinther auf ein Wort Jesu Bezug genommen, das uns im Evangelium erhalten ist: „was Gott zusammenfügte, soll der Mensch nicht scheiden" (Mk. 10, 9). Wer diesen Spruch nicht gesetzlich, sondern als andeutende Umschreibung des idealen Ehezustandes erfaßt hätte, würde aus ihm ein Motiv neuer Ehegestaltung gewonnen haben. Ein zweites würde sich daraus ergeben haben, daß mit dem Evangelium das Ende des antiken Kultwesens grundsätzlich erreicht war (auch wenn das Christentum selber dem antiken Kultus in der Messe wieder Raum verstattete); es mußte also auch der alte kultische Unterschied zwischen Mann und Weib fallen; die Geschlechter waren vor Gott gleichberechtigt. Das von der Enderwartung erfüllte Evangelium enthält selbstverständlich keinerlei Programm einer neuen ehelichen Gemeinschaft; aber Motive zu einer Neugestaltung der Ehe sind daraus für jeden Leser oder Hörer zu entnehmen, der die Botschaft Jesu nicht als Gesetz, sondern als Ausstrahlung des neuen Seins versteht.

Diese Neugestaltung der Ehe und damit des sexuellen Verhältnisses überhaupt ist das Christentum der Welt schuldig geblieben. Aber es hat einer vom Mittelalter christlich gewandelten Welt ein neues Frauen-Ideal geschenkt, das dann wieder eine neue Auffassung des Sexual-Verhältnisses ermöglichte. Beide Umstände, jenes Versagen und dieses Schenken, haben die gleiche Ursache, denn beide sind wesentlich durch die christliche Askese bedingt.

Asketischer Verzicht auf Nahrung, Besitz oder Geschlechtsverkehr gehört für jene Welt des orientalisierten Griechentums wie für die meisten antiken Religionen zum Wesen der Heiligkeit. Askese ist es, die den Menschen in den Zustand versetzt, in dem er sich der Gottheit nahen darf. Die Ursprünge der Askese liegen oft im Halbdunkel primitiver Vorstellungen; die Begründungen, die dem asketischen Verhalten jeweils gegeben werden und die nicht mit den Ursprüngen verwechselt werden dürfen, sind je nach dem weltanschaulichen Rahmen der Askese verschieden. Primitives Heiligkeitsstreben will sich durch Askese kultfähig machen, rigoristische Gesetzlichkeit glaubt, daß die Gottheit ein Opfer will, dualistische Jenseits-Sehnsucht will sich aus den Banden der Sinnlichkeit oder des Körpers oder des irdischen Daseins überhaupt befreien. Konkrete Abzweckung innerhalb dieses Daseins fehlt der Askese; Verzicht auf die Ehe um der philosophischen

Propaganda willen, wie ihn der kynisch-stoische Prediger Epiktet verlangt, oder Erwählung eines unbehausten ehelosen Wanderdaseins zugunsten der Mission, wie es, auch von Paulus abgesehen, mancher Christ geführt haben mag, sind nicht asketische Leistungen im Sinne der Antike. Aber das Judentum kannte solche als besonderes „Werk" gewertete Askese, und seinen Fastenbrauch setzt auch Jesus als Übung eines frommen Lebens voraus. Und in der „Welt," in der die Kirche entsteht, wirken asketische Tendenzen stärker und eigenartiger als im galiläischen Judentum des Evangeliums. „Fastet für eure Verfolger" sagt die alte Kirchenordnung der Apostellehre (1, 3) anstelle des bekannten Jesuswortes, das Beten verlangt. Gerade neben und über der Hochschätzung der bürgerlichen Ehe, wie sie die Kirche lehrt, erhebt sich eine Begeisterung für das jungfräuliche Leben, die teilweise in sektiererische Bahnen einmündet, aber auch das kirchliche Urteil über geschlechtliche Dinge entscheidend bestimmt. Höchst bezeichnend und folgenreich ist es nun, wie diese Askese sich der in Literatur und Vorstellungskreis der Welt vorhandenen erotischen Motive bemächtigt.

Die sexuellen Anschauungen der hellenistisch-römischen Antike haben den Zusammenhang von Liebe und Ehe keineswegs gefordert oder auch nur betont; daher kommt es, daß dieser naturgemäße und geradlinige Übergang vom einen ins andere auch in der Literatur äußerst spärlich sichtbar wird. Um so ungehemmter kann sich die eigentliche Erotik im Schrifttum der Zeit behaupten. Daß ihr die Motive aus alten Quellen zuströmen, ist für unsere Betrachtung minder interessant, als daß diese Motive von dem der erotischen Welt so unendlich fernen Christentum aufgegriffen werden. Das zeigt sich, wie mir scheint, zuerst im „Hirten" des Hermas, jenem aus Rom kommenden apokalyptischen Buch von der Buße, das im zweiten christlichen Jahrhundert entstand, also zu einer Zeit, wo die Christen die weltliche Literatur kennen und sich ihrer Formen zu bemächtigen lernen. In diesem Werk, das übrigens auch der Keuschheit in der Ehe das Wort redet, wird geschildert, wie der Held des Buches bei einem seiner seherischen Erlebnisse in Arkadien in einen Kreis von zwölf Jungfrauen gerät, in deren Gemeinschaft er die Nacht im Freien verbringen soll, aber „wie ein Bruder, nicht wie ein Mann" (Gleichnis IX 11). Er möchte nach Haus, aber sie wissen ihn zu halten und beginnen ein zart-erotisches Spiel mit ihm: Küsse, Spiele, Reigentanz und Gesang. Wenn schließlich berichtet wird, daß sie zusammen beten, so wirkt das wie ein Klang aus einer fremden Welt. Es kann kein Zweifel sein, daß hier eine Minnespiel-Szene aus erotischer Literatur verwendet und christlichen Zwecken dienstbar gemacht ist. Denn nach der Umrahmung der Szene sollen die Mädchen zwölf christ-

liche Tugenden darstellen; nur tritt das in der Schilderung selbst in keiner Weise hervor. Und wenn die Stunden keuschen nächtlichen Zusammenseins mit Gebet verbracht werden, so hat Hermas dabei wohl einen Brauch nachgebildet — oder, wenn er ihn noch nicht kannte, unbewußt vorweggenommen —, der in den ersten Jahrhunderten der Kirche eine gewisse Verbreitung erlangt hatte: die Sitte, daß ein unverheirateter Mann mit einer Jungfrau, einer sogenannten Syneisakte, in keuscher Gemeinschaft zusammenlebte. Diese asketische Sonderleistung, die natürlich auch hie und da mit Entgleisungen endete, aber durchaus nicht nach ihnen zu beurteilen ist, darf als bezeichnend gelten für das eigentümliche und folgenreiche Verhältnis dieser christlichen Antike zum sexuellen Problem; jenes Minnespiel wie das Syneisaktentum zeigen, daß man sich mit asketischen Tendenzen auf erotischem Gebiet bewegt und den sexuellen Trieb ins Übersinnliche abzudrängen sucht. Auch der Anfang des Hermas-Buches läßt das Gleiche erkennen: der Held der Erzählung, erst Sklave, dann Freigelassener einer edlen römischen Dame, beginnt eine brüderliche Neigung zu ihr zu fassen. Da sieht er sie eines Tages im Tiber baden und geleitet die Nackte aus dem Fluß heraus; dabei regt sich in ihm der Wunsch, solch ein schönes und edles Weib zu besitzen, und dieses Hinübergleiten aus dem geschwisterlichen in ein zartsinnliches Verhältnis bildet den Anlaß zu einer Vision und zu ernsten Überlegungen, in deren Verlauf dem Manne das Sündige seines Wunsches bedeutet wird. Auch hier stammt das unter römischen Verhältnissen unwahrscheinliche und bei einer Frau von anerkannt adeligen Sitten auch im kaiserlichen Rom unmögliche Bademotiv aus der Erotik, und wieder können wir eine Verklärung des eigentlich recht grobsinnlichen Motivs, ja seine Umbiegung ins Asketische beobachten.

In gleicher Linie bewegen sich auch gewisse Erzählungen in den nun schon ganz romanhaften apokryphen Apostelgeschichten, der ältesten christlichen Unterhaltungsliteratur. Hier werden die Apostel mit bemerkenswerter Einseitigkeit als die Prediger der völligen geschlechtlichen Enthaltsamkeit geschildert, die mit ihrer Botschaft Ehen, Verlöbnisse und Liebesverhältnisse auseinanderbringen. In den Klagen der in ihrer Liebe enttäuschten Männer klingt die Sprache der Erotik wieder, und über dem neuen Verhältnis geistlicher Minne, in das die bekehrten Frauen zu den Aposteln treten, liegt eine verhaltene Sinnlichkeit. Wir gewahren hier im frühen Christentum den Beginn eines Prozesses, der von ungeheurer geistesgeschichtlicher Bedeutung geworden ist: der Abdrängung geschlechtlich-sinnlicher Affekte ins Asketische. Die eigentliche Erotik wird als sündhaft gebrandmarkt, aber über dem neuen keuschen Verhältnis zum Weibe liegt eine

Ahnung des geschlechtlichen Spannungsverhältnisses, das Askese nicht beseitigen, sondern nur verklären kann. So erhält die Keuschheit einen Hauch von zarter Sinnlichkeit, die Erotik aber wird ins Geistliche verdrängt und erst auf diesem Wege fähig, ein neues Verhältnis des Mannes zum Weibe zu gestalten.

Es ist — im Gegensatz zu jenen frühchristlichen Anfängen der Entwicklung — längst bekannt, welche entscheidende Bedeutung bei dieser Wendung der Dinge dem mittelalterlichen Marienkult zukommt. In ihm hat sich die christliche Hochschätzung der Jungfräulichkeit ihr Symbol geschaffen. Die Erkenntnis, daß dabei neben religiösen und theologischen Vorstellungen auch Motive außerchristlicher Herkunft, Entlehnungen von anderen Mutterkulten, eine Rolle spielen, ist im Rahmen unserer Betrachtung minder wichtig als die Beobachtung, daß durch diese Ausgestaltung des Mariensymbols auch die Geschlechtsgenossinnen der heiligen Jungfrau in eine Sphäre der Verklärung hinaufgehoben wurden. Die Verehrer der „Jungfrau, Mutter, Königin“ gewannen eine Empfindung dafür, wie im weiblichen Geschlecht überhaupt die jungfräuliche Anmut oder die mütterliche Liebe mit einer Würde gepaart sei, die Verehrung fordere. So ist aus der asketischen Umbiegung der Erotik, einem Prozeß, dem gewiß auch die pathologischen Folgen einer Affektverdrängung nicht gefehlt haben, ein neues Frauenideal hervorgegangen. Der Talmud läßt den Perserkönig Ahasveros von einer seiner Frauen mit der obszönen Redewendung sprechen: „Das Gerät dessen ich mich bediene“ (Megilla 12b); von Heinrich Seuse, dem Mystiker, weiß seine Freundin Elsbeth Stagel zu berichten, daß er, der Priester, auf schmalem Wege einer armen Frau ausweicht, „um der zarten Mutter Gottes willen im Himmelreich“. So stehen grobsinnliche Erotik und geistliche Minne vor unserem Auge, aber diese hätte nicht entstehen können, wenn nicht zuerst jene von der christlichen Askese Jahrhunderte lang entwertet und verdammt worden wäre.

Von der geistlichen Minne hat der Dienst der irdischen Herrin seine Weihe, Zartheit und Innigkeit empfangen. Die gegenseitige Durchdringung hat schließlich beide bereichert. Aber von der niederen Minne her ist die sinnliche Erotik auch wieder in den Frauendienst der hohen Minne eingedrungen. Das war zum Teil die Folge einer sozialen Veränderung; solange der minnende Dichter der geliebten Frau im Rang nachstand, mochte er in wunschloser Verehrung den Blick zu ihr emporheben; der gleichgestellte Ritter aber, der sich dem Dienst einer Frau ergab, durfte auf Lohn hoffen und wagte ihn oft genug zu heischen. Eine viel tiefer greifende soziale Veränderung hat dem ritterlichen Minnedienst dann den völligen

Untergang bereitet: das Absterben des Ritterstands und das Emporkommen des Bürgertums. Für die bürgerliche Erotik des 16. Jahrhunderts steht die Ehe wieder im Vordergrund des sexuellen Problems. So hat diese Dinge auch Luther angesehen, und er hat, seiner biblischen Orientierung gemäß und eigener ehelicher Erfahrung damals (1522) noch nicht teilhaftig, sich in der Schrift vom ehelichen Leben aus seinem Paulus Rat geholt. Aus dieser biblischen und eigener klösterlicher Erfahrung stammt dann der leitende Grundsatz, der die Ehe vor allem als Schutz gegen die Unzucht wertet. Luther hat diesen Grundsatz mit bemerkenswert freimütigen Worten vertreten: „Freilich ist's wahr, daß der ‚buben' muß, der nicht ehlich wird, wie sollt's anders zugehen? Sintemal Gott Mann und Weib sich zu besamen und zu mehren geschaffen hat." Er hat in entzückend volkstümlichen Wendungen der Frau in Kindesnöten zugeredet und den Windeln waschenden Mann vor dem Spott, er sei ein „Maulaffe und Frauenmann" geschützt, er hat in einer Weise, die uns an dem noch ehelosen früheren Mönch zu rühren vermag, den Preis des Kindes gesungen: „daß alle Nonnen und Mönche ... nicht wert sind, daß sie ein getauft Kind wiegen oder ihm ein Brei machen sollten, wenn's gleich ein Hurenkind wäre." Aber die Ehe, nicht die Liebe steht im Vordergrund seines Interesses, und ein Übergang von dem erotischen zum Ehe-Ideal wird weder gesucht noch gefunden.

Das Problem dieses Überganges erlangte aber überhaupt erst seine volle Aktualität, als die abendländische Liebes-Ideologie, wie sie aus der Verbindung von Askese und Erotik entstanden war, seit dem 18. Jahrhundert die aus der neueren Literatur jedem vertraute Wendung nahm. Dadurch wird die Geschlechts-Liebe bewußt als geistig-sinnliche Verbindung gestaltet; sie wird aber auch zum Mittelpunkt des persönlichen Lebensschicksals gemacht. Alles individuelle Leben scheint um die geistleibliche Verbindung der Geschlechter zu kreisen. Die Geschlechtsliebe ist das große persönliche Erlebnis, der vornehmste Gegenstand dichterischer und künstlerischer Darstellung, die offen zutage liegende oder im Geheimen wirkende Triebfeder bedeutungsvollster Vorgänge im privaten wie im öffentlichen Leben.

Eine solche Erscheinung kann nicht ohne Beziehung zur Religion sein. Der religiöse Mensch wird unwillkürlich das vielleicht stärkste Erlebnis seines Daseins in Verbindung mit Gott bringen und es als Gabe und Aufgabe religiös auszuwerten suchen. Aber das Phänomen der Geschlechtsliebe hat eine Beziehung zur Religion, auch ohne daß eine solche bewußt angebahnt wird. Zum mindesten muß ihm präreligiöse Kraft zugesprochen

werden, weil das Liebes-Erlebnis die physische und psychische Existenz des Menschen in einem sonst vielleicht nie erfahrenen Maße bewegt, erhebt oder erschüttert. Die Befangenheit und Bedingtheit des Menschlichen fällt unter dem Ansturm dieser Kraft auch bei Menschen dahin, die sonst in die Enge des Berufsbetriebes und unter den Zwang materieller Sorgen gebannt sind. Wenn durch die Liebe auch in dem kalten Rechner ein Empfindungsleben, auch in dem trockenen Philister ein poetisches Gefühl geweckt wird, so ist es offenbar, daß der Mensch über die Schranken seines Daseins hinausgehoben wird zum ahnenden Erfassen stärkeren und höheren Lebens als er sonst kennt — und diese Ahnung, die gewiß noch nicht religiös ist, darf doch als ein Vorstadium des wirklich von göttlichem Hauch bewegten religiösen Zustandes gelten.

Dazu kommt bei tieferen Naturen noch ein anderes. Der Liebende meint zu spüren, daß in der sinnlich-geistigen Verbindung mit dem geliebten Wesen sich nicht nur sein persönliches Schicksal, sondern geradezu ein Weltgesetz erfüllt. Er begreift diese Verbindung dann als den augenblicklichen Mittelpunkt der Welt; er muß aber zugleich erkennen, daß in dem vielleicht Stärksten, was er erlebt, die „handelnden" Menschen nur in sehr geringem Grade aktiv sind, daß sie vielmehr vom letzten Hintergrund des Daseins her bewegt und geleitet werden. So erfaßt er gerade im Liebes-Erlebnis seinen Zustand als den einer glückseligen Abhängigkeit von einer Macht, die letzte kosmische Gewalt hat, von der er sich aber persönlich erfaßt weiß und der er sich dankbar fügt. Dieses Abhängigkeitsgefühl, das aus eigenem Erleben stammt, aber kosmische Weite besitzt, darf als eine Vorstufe des neuen Seins gelten, das Jesus durch das Evangelium schaffen will.

Es ist dabei eine Frage zweiter Ordnung, ob das Erlebnis von einem starken Urgefühl getragen wird oder von einem abgeleiteten, an fremden Quellen genährten; es darf auch die Frage zurücktreten, welche Bedeutung und welche Folge dieses Liebes-Erlebnis für das ganze Leben des Menschen hat. Genug, daß er einmal aus dem mechanischen Ablauf seines Daseins herausgerissen ist!

Es muß als einer der schwersten Mängel in der unserem Geschlecht überlieferten und das bürgerliche Dasein tragenden sogenannten christlichen Ethik bezeichnet werden, daß sie zu dem Eros als bewegender Macht des Menschenlebens keine Beziehung gewonnen hat. Denn ihre Stellung zur Geschlechtsliebe bleibt durchaus in der Negation und in der Zweckbedingtheit stecken. In der Negation, weil die christliche Ethik vor allem die Bewahrung vor der Sünde der Unzucht im Auge hat. Freilich erhebt sich hier das unge-

heuer große Problem, wie das Abgleiten des sexuellen Triebes in das rein Sinnliche, also Entgeistete und somit Sündhafte ohne asketische Ertötung des Triebes und ohne seine mystisch-übersinnliche Verdrängung verhindert werden kann. Es handelt sich um die größte sittliche Not und darum um die schwerste sittliche Frage der Gegenwart. Aber dieses Problem des irrenden Eros kann nicht gelöst werden, wenn nicht zugleich die schöpferische Macht des Eros gewertet, verklärt und in das Leben eingebaut wird. Die Problematik der sexuellen Beziehungen liegt gerade darin beschlossen, daß Kräfte und Gefahren denselben Ursprung haben. Und weiter verharrt die „christliche Ethik" in der Betonung der Zweckbedingtheit des Erotischen, also in der Ausrichtung des ganzen Problems auf die Ehe. Dabei wird die Selbstwertigkeit des Eros geflissentlich übersehen, obwohl er an sich weder bürgerliche Form noch Kinderzeugung bezweckt; diese Selbstwertigkeit kann darum Gefahr und Schuld nach sich ziehen, aber das ändert nichts an dem Umstand, daß das eigentliche Wertgefühl der Geschlechtsliebe ein zweckfreies ist. Dazu kommt die Spannung, die oft zwischen Eros und Ehe besteht: der kosmische Charakter, die Segnung des Unbedingten verliert sich nur zu leicht in der Fesselung des bürgerlichen Lebens und der Enge des Alltagsdaseins überhaupt. Das große und für die sozialen Beziehungen der Menschheit grundlegende Problem einer Formgewinnung des Eros in der Ehe ist also nur unter steter Rücksichtnahme auf jene Bedingtheiten möglich. Die „christliche Ethik" macht es sich also zu leicht, wenn sie das sexuelle Problem lediglich im Sinne einer Wegweisung von der Unzucht zur Ehe behandelt. Sie ist dabei natürlich von der Orientierung an der Bibel bestimmt, vermag aber nicht die eigentlich schöpferischen Motive für den Neubau der geschlechtlichen Sittlichkeit aus dem Evangelium zu erheben, sondern verharrt bei der durch Endglauben und Überlieferung bestimmten Form der Jesus- und Paulus-Worte und weiß das Zeitbedingte in ihnen nur gesetzlich, also unterchristlich, zu deuten.

Es zeigt sich zugleich an diesem einen Beispiel, daß die wahrhaft christliche Ethik ihre Arbeit immer neu tun muß, weil sie aus den sich wandelnden Verhältnissen heraus die Lebensbeziehungen immer wieder im Sinne des von Jesus gebrachten neuen Seins schöpferisch zu gestalten hat.

Ein anderes Beispiel dieser Problematik, die über der christlichen Ethik liegt, bietet die soziale Frage. Da sie im Lauf ihrer Entwicklung in engster Berührung mit dem Christentum erscheint, da sie andererseits das für die moderne Zeit bezeichnendste Problem darstellt, so hat die Behandlung der sozialen Frage durch das Christentum eine besondere Aktuali-

tät. Ein Christentum, dem die Lösung oder auch nur die Befriedung der sozialen Frage gelänge, brauchte auf Generationen hinaus keinen anderen Nachweis seines Rechts zu führen; eine christliche Organisation, die sich der sozialen Problematik unseres Gesamtlebens verschließt, verliert den Anspruch, den Gebundenen unserer Zeit Erlösung zu bringen.

Aber dieses landläufige Urteil über den engen Zusammenhang von Christentum und sozialer Frage bedarf starker Einschränkung. Zunächst kann der religiöse Mensch die innerweltlichen Wirkungen einer Religion niemals als Beweis für ihre Art gelten lassen. Denn die Religionen, mindestens die Weltreligionen, mit denen wir es zu tun haben, sind nicht Mittel zur Erreichung innerweltlicher Zwecke; ihr Wert ist also auch nicht danach zu bemessen, ob sie die Menschen besser, zufriedener oder glücklicher machen.

Sodann kann die christliche Botschaft durchaus nicht den Anspruch erheben, als Evangelium sozialer Befreiung in die Welt getreten zu sein. Jesus hat den Zustand dieser Welt nicht in den des Gottesreiches verwandeln wollen. Diese Welt ist überhaupt kein Ziel für ihn; sein Blick und sein Wille weist über sie hinaus. Darum ist auch seine „soziale" Hilfeleistung mit Tat und Wort nicht auf die Verbesserung des gegenwärtigen Zeitlaufs gerichtet, sondern auf die andeutende Verkündigung des kommenden. Signale sind seine Hilfen, die den Sinn des Beschenkten auf die zukünftige Welt des Gottesreiches ziehen und die Kräfte dieses Reiches ahnen lassen, aller Welt aber Kunde von dem bevorstehenden Wandel der Dinge geben. Darum ist die Hilfe auch nicht allgemein; darum wird kein Versuch zur Organisation gemacht; darum bleibt mancher unbeschenkt. Dieser zufällige Charakter der heilenden und beratenden Tätigkeit, der gar nicht als ein zu überwindender Mangel empfunden, sondern offenbar als innere Notwendigkeit bejaht wird, zeigt deutlich, daß es sich um Zeichen prophetischen Charakters, nicht um Hilfeleistungen sozialer Art handelt.

Zudem ist Jesus nach der Überlieferung nur gegen Krankheit eingeschritten; die Armut kann er, der selbst in der Freiheit der Armut zu leben gewohnt ist und die lähmende Knechtschaft der Bedürftigkeit zum mindesten in seinem Wirken nie erfährt, nicht als soziales Übel bekämpfen. Wenn er den Armen Heil und den Reichen Wehe zuruft, so gilt das vom kommenden Reich, nicht von sozialer Reform Viele Übel sozialer Art hat er schweigend geduldet, an vielen hat er vorbeigesehen, an manchen hat er Kritik geübt, nur wenn man sie vor ihn brachte. Es liegt nicht in seiner Mission, zu allen Verhältnissen einer vergehenden Welt seinen Spruch zu sagen. Und die größten Übel sozialen Charakters in der damaligen Zeit

liegen wohl überhaupt nicht in seinem Blickfeld. Denn die schlimmste Erniedrigung des Menschen unter die menschenwürdige Existenz und damit unter die Ebene, auf der noch seelisches Leben gedeihen kann, liegt nicht in der Deklassierung des Einzelnen durch Schuld oder Schicksal, sondern in der Entwürdigung ganzer Schichten durch den Fortschritt des wirtschaftlichen Lebens. Dieser Vorgang der Proletarisierung hat in der Zeit Jesu wohl in Italien, aber nicht in Judäa und erst recht nicht in Galiläa stattgefunden. Die Deklassierten seiner Welt, die „Zöllner und Sünder," wie das Neue Testament sagt, der „Amhaarez", das dem Gesetz fremde und daher feindliche Landvolk, wie der Talmud sie nennt, sind nicht sozial, sondern religiös entrechtet, nicht zugelassen in der Gemeinschaft der Frommen und von den Verheißungen Gottes angeblich ausgeschlossen, aber dabei nicht mittellos, bisweilen begütert und wenn arm, so doch nicht deswegen ausgestoßen und entwürdigt. Komplizierte Wirtschaftsverhältnisse, Großbetriebe, die alle kleinen Existenzen vernichten, Massenhäufungen, die dem einzelnen das Menschenrecht verkümmern, Degradierungen des Menschen zur Maschine in kasernierter Sklaverei fehlen in der Welt des Evangeliums. Was die Evangelien vom Leben Jesu erzählen, was Jesus selbst von seiner Umgebung in Gleichnissen schildert und in Sprüchen voraussetzt, deutet immer auf einfache Wirtschaftsformen: Herren mit wenig Sklaven, Besitzer, die selbst Knechte werben, einfaches Schuldrecht, primitivster Arbeitsvertrag. „Arm" ist ebenso ein religiöser wie ein sozialer Begriff und bezeichnet die geistigen Nachfahren jener frommen Armen, die in den Psalmen reden und die mit Inbrunst des Gottesreichs Nahen erwarten; soziales Unrecht ist Sünde wie jedes Unrecht, aber die schlimmsten, weil zwangsläufigsten Erscheinungen dieser Art liegen nicht im Gesichtskreis des Evangeliums. Darum ist es ein Irrtum, die Armen-Worte des Evangeliums auf eigentliches Proletariat, auf die durch Großbetrieb deklassierten Massen zu beziehen.

Ebenso ist es irrig, irgendwelche Äußerungen des urchristlichen Lebens im Sinne einer Wirtschaftsreform zu deuten. Denn ein Geschlecht, das Wirtschaft wie Welt vergehen sieht, wird sich nicht noch mit vergeblicher Reformarbeit an einer ohnehin verlorenen Sache belasten. Jene Deutung hat vor allem der sogenannte urchristliche Kommunismus erfahren. Die Apostelgeschichte scheint in der Tat an mehreren Stellen zu erzählen, daß die christliche Urgemeinde in einem Zustand freier Gütergemeinschaft ohne Privatbesitz lebte (2, 44. 45. 4, 32—35). Allerdings stehen gewisse Einzelzüge wie die Ananias-Legende (5, 1—11) im Widerspruch zu diesem Bilde, da sie persönliches Eigentum bezeugen; vor allem aber ist ein freier

Liebeskommunismus, der nur durch Gesinnung geschaffen und aufrechterhalten wird, keine kommunistische Wirtschaftsreform, da hier jeder Versuch fehlt, den Grundsatz auch nur im kleinsten Kreise bindend durchzuführen und seine Durchführung für die Zukunft sicherzustellen. Die Unterschiede werden besonders deutlich, wenn man einen Blick auf den gleichzeitigen Kommunismus des jüdischen Essenerordens wirft. Hier ist die Gemeinsamkeit des Besitzes wirklich organisiert, da jeder, der in die Bruderschaft eintritt, ihr sein Vermögen abzutreten hat und jeder von Ordensbrüdern draußen in der Welt erzielte Arbeitsverdienst ebenfalls der gemeinsamen Kasse zugeführt werden muß. Aber hier sind auch Voraussetzungen gegeben, die einen solchen organisierten Kommunismus notwendig machen: gemeinsames Leben, gemeinsames Wohnen, gleiche heilige Kleidung und vor allem — der wesentlichste unter allen heiligen Bräuchen der Essener — gemeinsames Mahl, aber nicht wie bei den Christen als Zeichen heiliger Gemeinschaft mit dem Gottesreich, sondern als eigener Ritus, der in heiligem Raume unter Aufsicht heiliger Männer mit offenbar ritueller Speise geübt wird. Solch eine rituell gebundene Bruderschaft gemeinsamen Lebens verlangt natürlich gemeinsame Kassenverwaltung und Aufhebung des Privateigentums. Damit ist aber schon gesagt, daß auch die Essener keine wirtschaftsreformerische Genossenschaft sind, und daß ihr Kommunismus nicht Selbstzweck, sondern Vorbedingung ihres Ritus ist. Philo und Josephus freilich haben bei ihren Berichten über die Essener aus der rituellen Sitte eine Tugendübung gemacht und haben die essenische Lebensweise dadurch von ihrem apologetischen Bildungsstandpunkt aus gerechtfertigt, ja empfohlen. Denn sie ordnen die jüdische Bruderschaft damit den Vertretern eines viel genannten Ideals ein; unter Berufung auf Plato wie auf Pythagoras pflegt man in jener Zeit die Gütergemeinschaft wenigstens im engeren Kreis zu preisen, denn „Freunde haben gemeinsamen Besitz“ (Plato, Staat 449c). Die gleiche literarische Konvention, die bei der Essener-Schilderung des Josephus mitwirkt, mag auch die Christen-Darstellung der Apostelgeschichte beeinflußt haben; die ideale, wohl als Verheißung gedeutete Forderung des Gesetzes, daß kein Bedürftiger in Israel sein solle (5. Mose 15, 4) wirkte offenbar ebenfalls mit. So schildern die vielberufenen Sätze dieses Buches, aus denen man urchristlichen Kommunismus herausliest, jedenfalls keine Wirtschaftsform und keine Organisation, wahrscheinlich aber überhaupt keinen Dauerzustand, sondern ein Idealbild, das nicht ohne Bildungseinflüsse zustande gekommen ist.

Wenn durch diese Betrachtung betont worden ist, daß das Christentum gar keine sozialen oder wirtschaftlichen Ziele verfolgt und darum auch

in seiner klassischen Zeit keine soziale Reform gebracht hat, so muß neben diesen Gedanken sofort der andere gestellt werden, daß die christliche Botschaft eine Fülle der sozialen Antriebe birgt, und daß die sozialen Wirkungen, die im Lauf der Geschichte vom Christentum tatsächlich ausgegangen sind, sich aus dieser Tatsache erklären. Freilich steht es mit diesen sozialen Losungen und Verhaltungsweisen wie mit jeder christlichen Ethik überhaupt: recht im Sinne des Evangeliums haben nur diejenigen, die das neue Sein selbständig und schöpferisch zur Bearbeitung des Lebens ausgestalten; alle aber, die eine gesetzliche Anwendung der Worte Jesu auf das zeitgebundene Leben anstreben, machen sich einer grundsätzlichen Mißdeutung ihres überzeitlichen Gehaltes schuldig, auch wenn sie den innersten Sinn des Evangeliums wirklich treffen sollten. Das Evangelium ist weder ein radikales noch ein revisionistisches noch ein patriarchalisches Aktionsprogramm, wohl aber ist es möglich, daß Radikale, Revisionisten und Patriarchalisten sich mit einem Schein des Rechts auf Werte des Evangeliums und Handlungen der ersten Christen berufen. Die Zeugenreihe verschiedenartigster Gesinnung, die am Ende des zweiten Kapitels aus der Geschichte des Christentums gewonnen wurde, bietet unter diesem Gesichtspunkt kein unlösbares Rätsel mehr. Es ist tatsächlich möglich, von den Motiven der christlichen Botschaft aus zu diametral entgegengesetztem Verhalten in der Welt zu kommen. Es geht nicht an, unter jenen Gegensatzpaaren — Kreuzfahrer und Pazifisten, Patriarchalisten und Revolutionäre — jeweils der einen Partei das Recht des Christennamens abzusprechen. Was sie trennt, ist der Wandel der Zeiten, die Verschiedenheit der Welt-Verhältnisse, der Unterschied in Artung und Willensbildung der Menschen. Was sie eint, ist die Verantwortung vor dem Evangelium und die innere Gebundenheit an seine Motive. Wer unter den verschiedenartigen Zeugen christlichen Verhaltens in dem Wahn lebt, der Vollstrecker des Evangeliums schlechthin zu sein, der übersieht, wieviel „Welt“ sich dem evangelischen Ethos beigesellen muß, um es zu einer wirklichen ethischen Regelung des Lebens zu machen, „Welt“ im Sinn der allgemeinen Faktoren wie der das Einzelleben bedingenden — eine Zeit mit ihren Verhältnissen, ein Leben mit seinen Aufgaben, der persönliche Standort in Zeit und Leben mit seinem weiten oder engen Gesichtskreis, das Heer guter und böser Geister, das wir mit den Namen „Herkunft“ und „Umwelt“ bezeichnen: Blut, Familie, Körper; Landschaft, Volk, Schicht; Bildung, Beruf, Lebensführung. Wer möchte bei solcher Kompliziertheit der Dinge den Nächsten nur mit eigenem Maße messen und auf Grund anderen Verhaltens sein Christentum bezweifeln?

Die bewegende ethische Macht der christlichen Botschaft würde uns allen deutlicher und einigender zum Bewußtsein kommen, wenn wir uns gewöhnten über diese Weltbedingtheiten hinweg, ohne die keiner von uns leben kann, nach dem letzten Hintergrund des Verhaltens zu fragen, nach den Antrieben, die dem Christen aus dem ewigen Sein zuströmen, das Jesus offenbar gemacht hat; die innere Gebundenheit an diese Antriebe, nicht ihre Umsetzung in weltbedingte Ethik ist es, die über die Christlichkeit des Verhaltens entscheidet.

Nur unter diesem Gesichtspunkt, der auf die letzten Motive, nicht auf die praktischen Losungen abzielt, läßt sich nun von der sozialen Botschaft des Christentums reden. Ihr verpflichtender Charakter und die umfassenden Möglichkeiten ihrer Auswirkung werden deutlich, wenn wir die Antriebe ins Auge fassen, die vom Evangelium auf das soziale Leben ausgehen. Es handelt sich dabei um den heiligen Liebesaffekt, um die Höchstwertung seelischen Lebens und um das Bewußtsein göttlicher Begnadigung.

Die Liebe, von der hier die Rede ist, darf nicht mit Philanthropie verwechselt werden. Sie ist nicht wie diese eine aus naturrechtlichen Voraussetzungen entstehende Tugend, sondern ein Affekt, der aus der Erschütterung des menschlichen Wesens durch die Offenbarung des anderen Reiches hervorgeht. Der Vorgang, den die christliche Sprache „Wiedergeburt“ nennt, den Paulus, der ihn kraft besonderer sein Leben in zwei Hälften teilender Erfahrung kannte, mit der Erschaffung des Lichts am ersten Schöpfungstage vergleicht, strahlt seine Kraft gewissermaßen über die Einzelpersönlichkeit hinaus auf beliebige andere aus, die gerade vorhanden, die gerade bedürftig sind, die Nächsten. Im Bewußtsein des Erlösten ist die Intuition zur Hilfe gegeben, und zwar als starker unmittelbar empfundener Affekt. Wo es zu diesem Affekt nicht kommt, da ist das Erlösungsbewußtsein matt und flau. Es handelt sich um jenen ganz unmittelbar und ohne Reflexion wirkenden Zusammenhang, auf den das Wort weist, das Jesus über der großen Sünderin spricht: „Vergebung muß sie gefunden haben für ihre vielen Sünden, denn sie erweist viel Liebe; wer aber wenig Vergebung erlangt, der hat auch wenig Liebe übrig.“ (Luk. 7, 47).

Diese Intuition wird sich, wo Persönlichkeit und Umstände solches bedingen, vielleicht nur in privater Hilfe, in gelegentlichem Schenken, in selbstlosem Opfer für andere auswirken. Dann bleibt sie, vom Standpunkt sozialer Hilfstätigkeit angesehen, im Dilettantismus stecken. Aber das ist kein Grund, die Echtheit des Affekts zu bezweifeln, denn jenes Ur-

teil trifft nicht ihn, sondern die Art seiner Umsetzung in „Welt“. Oder die Intuition des Liebesaffekts führt zu geldlicher oder persönlicher Mitarbeit an sozialen Organisationen oder zur Schaffung neuer Hilfswerke; deswegen aber sind diese Organisationen selbst noch längst nicht als christlich ausgewiesen. Auch die kirchliche Flagge macht keine Hilfsaktion zu einem christlichen Werk; kirchliche Wohltätigkeit ist an sich genau so „Welt“ wie jede andere organisierte Hilfe. Ursprünglich „christlich“ kann nur die Intuition der Menschen sein, die ein Werk schaffen oder tragen, und Menschen, die aus dem christlichen Liebesaffekt heraus — vielleicht unbewußt — handeln, wird es auf vielen sozialen Arbeitsgebieten geben. Der Vorsatz, sich bei der Mitarbeit auf solche Menschen zu beschränken, ist ein Zeichen von Hochmut, denn wer kann die letzten Hintergründe des Verhaltens enthüllen? Über die Güte der Organisation entscheidet nicht die Flagge und der Name, auch nicht unser Urteil über die Mitarbeiter, sondern allein das Maß von Annäherung an das Ziel; denn die soziale Hilfs-Organisation ist „Welt“ und so gilt bei der Beurteilung die Brauchbarkeit im Sinne dieser „Welt“.

Ebenso steht es nun mit der Auswirkung des Liebesaffekts im Völkerleben. Der christliche Liebesaffekt kann sich nicht einengen lassen von den Schranken, die Nationen zwischen sich gezogen haben; er ist aber auch nicht zu verwechseln mit organisatorischen Bemühungen, die Völkerbeziehungen auf friedliche Weise zu regeln. Der organisatorische Pazifismus ist ein (sehr berechtigtes) weltliches Mittel zu solcher Regelung; er darf aber nicht den Anspruch erheben, die christliche Verhaltungsweise schlechthin zu sein oder den Frieden Jesu zu bringen, den er doch nach dem Wort des Johannesevangeliums „nicht, wie die Welt ihn gibt“, spendet (14,27). Die Gesinnung, in der die Völkerbeziehungen von Schiedsgerichten und Völkerbundkongressen „friedlich“ geordnet werden, ist nicht die christliche Liebe, sondern höchstens die Philanthropie und der Kosmopolitismus. Denn der Pazifismus arbeitet mit der Vernunft, das Evangelium mit dem Affekt, er will den Fortschritt dieser Welt, das Evangelium strebt zum Gottesreich; er sagt: jedem das Seine, das Evangelium: besser Unrecht leiden als Unrecht tun; er will Gerechtigkeit, das Evangelium Opfer aus Liebe. Freilich wird sich dieser Liebesaffekt der Not und des Unrechts annehmen, das mit jedem Krieg verbunden ist und mit der modernen technisierten Kriegführung erst recht; und darum liegt der Pazifismus in der Linie der weltlichen Mittel, mit denen der Christ die Welt im Sinne des neuen christlichen Wesens zu bearbeiten sucht. Aber der christliche Liebesaffekt erzeugt auf der anderen Seite auch das Gefühl höchster Verantwortung gegenüber dem eigenen Volk bei Staatslenkern und Staatsgenossen; ja

dieses Gefühl muß als der Ausgangspunkt jedes politischen Verhaltens im christlichen Sinn überhaupt bezeichnet werden. Und darum kann in der Linie jener weltlichen Mittel, die der Christ unter eigener Verantwortung zu wählen hat, auch die Selbstverteidigung des Staates liegen. Die Wahl aber darf durch kein Jesuswort erleichtert werden, denn nur grobes Nichtverstehen könnte dieses zeitbedingte Verhalten mit einem überzeitlichen Satz des Evangeliums decken wollen. Das Schwert, als dessen Bringer sich Jesus bezeichnet hat, wird dort in seiner ganzen Schärfe gefühlt, wo das Bejahen des höchsten überirdischen Wertes Menschen einander entfremdet und menschliche Bande, auch die wertvollsten und, wie man sagt, „heiligsten" zerreißt, aber nicht dort, wo Heeresleitungen Völker gegen einander führen. Die Gefahr eines gesetzlichen Mißverständnisses, als enthielte das Evangelium ein ethisches Programm, ist auf diesem Gebiet besonders groß. Wie die Motive des Evangeliums in „Welt" umzusetzen seien, dafür trägt jeder Christ selbst die Verantwortung.

Das gilt nun auch von dem zweiten der sozial wirksamen Motive, der Höchstwertung seelischen Lebens. Das Christentum kennt nur einen absoluten Wert: Gott. Alle Weltwerte werden nach der Annäherung an ihn beurteilt. Die Kompliziertheit des modernen wirtschaftlichen Lebens bringt es mit sich, daß dieser Wert von anderen, relativen Werten verdeckt wird, und nicht einmal von den höchsten unter ihnen. Die Technisierung des menschlichen Lebens durch die Maschine verhilft einer Wertordnung zur Gültigkeit, in der die Überwindung äußerer Bedingtheiten des menschlichen Lebens alles und die seelischen Werte wenig oder nichts bedeuten. Die Ignorierung von Raum und Zeit, Kälte und Dunkelheit, von Abwesenheit und lokaler Bedingtheit, wie sie die moderne Technik gestattet, gewährt dem, der alle technischen Vorteile benutzen kann, in der Tat ein hohes Glück. Dieses Glück könnte in der Vergeistigung eines Lebens bestehen, das der Natur und ihrer Gesetzesordnung doch einmal entnommen ist und sich vermöge anderer Aufgaben dem Wechsel von Licht und Dunkel, der Folge der Jahreszeiten und all diesen erdnahen Bedingungen nicht mehr fügen kann; ein Leben, das all diese Zusammenhänge nicht als Ordnung, sondern als Hemmung empfinden müßte, würde befreit werden, um ledig der kreatürlichen Bedingtheiten den geistigen Werten zu dienen, also den relativ höchsten im Sinne der Annäherung an den absoluten Wert. In Wirklichkeit pflegt aber die Technisierung des Lebens als Selbstzweck zu wirken; Auto, Telefon, Radio gewähren nicht Möglichkeiten einer Lebenserfüllung im Geist, sondern werden als Symbole einer scheinbaren Erfüllung genommen, und diese Erfüllung selbst besteht in der Befriedigung von Wün-

schen und der Überwindung von Hindernissen, großen und kleinen, ohne daß letzte Ziele überhaupt sichtbar werden. So wird der Herr der Maschine ihr mit seinem Leben untertan.

Zugleich aber unterjocht die Maschine Scharen von Menschen, die ihre Handlanger sind. Denn erst die Maschine hat das Proletariat im modernen Sinn geschaffen, das Dasein eines Menschen, der selbst nur Rad ist im großen Werk, zu mechanischer Funktion bestimmt, ohne daß er Aussicht auf das Ziel und Anteil an ihm hat. Ihm ist der Weg zum seelischen Leben von vorn herein verbaut; als Ersatz eines Lebensgenusses, wie er ihm von den Herrn der Maschine vorgelebt wird, bleiben ihm die Narkotika seines Lebens: Alkohol, Kino, sexueller Rausch. In diesem unheimlichen Zirkel ist für den absoluten Wert überhaupt nicht Platz, und auch die hohen unter den relativen Werten vermögen darin keine Geltung zu bewahren. Denn als höchstes und einzig erstrebenswertes Ziel kommt für einen wirklich proletarisierten Menschen nur der materielle Genuß in Frage, um den er von seinem Standort aus den Weltlauf gewissermaßen kreisen sieht; technische Beherrschung des Lebens und wirtschaftlicher Erfolg dienen lediglich dazu, dem Menschen die Erfüllung gewisser materieller Wünsche zu ermöglichen.

Gewiß tritt die proletarische Entseelung in dieser krassen Form innerhalb des abendländischen Wirtschaftsbetriebes heute nicht mehr als Regel auf: soziale Vorbeugung und Selbstschutz des Arbeiters haben die schlimmsten Auswüchse beseitigt. Aber der eigentlichen Not der Entseelung sind sie doch noch nicht Herr geworden. Gerade hier aber kommt von der christlichen Botschaft stärkster Antrieb zur sozialen Aktivität. Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt sich mittels der Maschine unterwürfe und verlöre doch darüber seine Seele? Wenn das Evangelium eine neue Wertordnung bedeutet, so muß der Christ sich aufs stärkste gegen die völlige Verdunkelung des höchsten Wertes durch die eigengesetzliche Zwangsläufigkeit des wirtschaftlichen Lebens verwahren. Bei der Auswahl der Mittel, die geeignet sind der Entseelung Abbruch zu tun, haben wieder alle biblischen Reminiszenzen auszuscheiden; die eigene Verantwortung, die jeder Christ im Sinne des neuen Seins trägt, bestimmt hier alles. Keine Hilfe ist jedenfalls zu erwarten von einer Rückbildung des Wirtschaftslebens in der Richtung auf patriarchalische Zustände; das würde nur ein künstliches Hintanhalten bedeuten, dem eine umso rapidere Entwicklung folgen müßte. Vielmehr muß im Rahmen des modernen Wirtschaftslebens alles getan werden, um den Arbeiter nicht zum entseelten Sklaven der Maschine werden zu lassen; ein Abbau dieser Wirtschaft ist

unmöglich und zwecklos; daß freilich etwa in der Arbeitszeitfrage auch Opfer von seiten der Wirtschaft gebracht werden müssen, darf als berechtigte soziale Forderung gelten und — angesichts der Entseelung, in die auch die Herrn des Wirtschaftsbetriebes auf ihre Weise verstrickt sind — auch als Forderung des evangelischen Ethos.

Neben einer sozialen Gesetzgebung, die unter diesem Gesichtspunkt als Selbstverständlichkeit erscheint, ist es noch ein Mittel, das im Kampfe gegen die Entseelung starke Wirkungsmöglichkeit besitzt: die Ausbildung eines Wertbewußtseins beim Arbeiter. In diesem Sinn scheinen mir, im Gegensatz zu anderen, alle Selbständigkeitsbestrebungen der Arbeiterklasse einschließlich der Lohnkämpfe und organisierter Arbeitseinstellungen, wichtig. Sie können im Einzelfall politisch und wirtschaftlich gefährlich werden; sie sind aber als Gesamterscheinung geeignet, im Proletarier das Bewußtsein eigener — wenn auch nur kollektiver — Stärke und damit auch eigenen Wertes zu wecken. Und dieses Bewußtsein ist wenigstens eine Vorstufe seelischen Lebens; das zeigt sich auch darin, daß gerade die organisierte Arbeiterbewegung das Bildungsbedürfnis innerhalb ihrer Schicht ungemein gefördert hat. Wenn auch der Arbeiter empfinden soll, daß dieser Wert des Ich vor Gott keinen Anspruch verleiht, so muß er den Wert erst einmal ergriffen haben. Sonst könnte es gar zu leicht scheinen, als wolle die Religion nur das Hörigkeitsverhältnis, in dem der Arbeiter zum Wirtschaftsleben steht, in das ewige Leben hinaus verlängern.

Jenes Wertbewußtsein hat also nur präreligiöse Bedeutung. Denn als tiefster sozialer Antrieb, der in der christlichen Botschaft wirksam wird, offenbart sich nun gerade das Bewußtsein *menschlichen Unwerts*. An der Sendung Jesu zeigt sich, daß Gott dem Menschen nicht nach Verdienst, sondern aus Gnade nahe tritt, und daß Pharisäer und Zöllner, ehrbare Frau und Sünderin vor ihm auf einer Ebene stehen, einer Ebene nicht des Wertes, sondern der absoluten Nichtigkeit. All unser Stolz ist innerweltlich, und darum ziert uns vor Gott der Adel unserer Tugend ebensowenig wie der Adel unserer Geburt (ganz abgesehen von der Frage, inwieweit etwa der erste erst dank dem zweiten erworben werden konnte). Angesichts der Ewigkeit, vor die das Evangelium den ganzen Menschen mit all seinen Beziehungen stellt, versinken alle Werte dieser Art. Was die jüdisch-christliche Sprache Sünde heißt, was Paulus mit dem Wort Fleisch bezeichnet, was wir häufig mit differenzierteren Bezeichnungen — Triebleben, Nerven, Insuffizienz, moral insanity, Entartung — benennen, es drückt doch nur das Unvermögen aus, dessen Bewußtsein uns vor Gottes Angesicht bedrückt, gerade wenn wir glauben, daß Gott uns aus diesem

Unvermögen zu sich emporhebt. Denn erst das Innewerden der Rettung öffnet die Augen für die Tiefe des Abgrunds. Damit versinken aber alle Unterschiede von Bildung und Besitz, von Bürgerlichkeit und Ehrbarkeit in der allgemeinen Bedürftigkeit, und wir fühlen, daß uns diese Negation mit den Dürftigsten der Deklassierten zu einem Bruderbund zusammenschließt. In diesem Bewußtsein liegen die stärksten sozialen Motive des Evangeliums. Sie sind aber nicht zu verwechseln mit einer aus dem Naturrecht stammenden Konstatierung menschlicher Gleichheit; denn diese Gleichheit gründet sich auf Positives, und neben ihrer Anerkennung hat sehr wohl eine Wertordnung Platz, die die Menschen nach seelischen Eigenschaften klassifiziert. Jene „Gleichheit" vor Gott aber gründet sich auf ein Negatives, auf die Nichtigkeit all unseres bedingten Seins vor dem Absoluten, und neben ihr versinkt jede Ordnung der relativen Werte ins Nichts.

Jede Wertordnung — auch die zwischen Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht, — und so erscheint auch alle theoretische und praktische Bemühung um das Gute als zeitlich und innerweltlich: auch die Ethik ist „Welt" vor Gott.

8. Schicksal.

Es ist in dieser Betrachtung versucht worden, geschichtlich Bedingtes und Übergeschichtliches d. h. Unbedingtes gesondert zu sehen, jedes in seiner Stärke und jedes in seinem Recht. Es sollte dabei gezeigt werden, daß sich Zeitliches und Überzeitliches in der christlichen Religion nicht so verhalten, wie es ein immer noch landläufiges Urteil meint: wie Kern und Schale — so daß man etwa einen bestimmten Komplex von Vorstellungen, Empfindungen und Losungen im Urchristentum als unabhängig von der zeitlichen Relativität abgrenzen könnte gegenüber den geschichtlich bedingten Erscheinungen, und daß jenes dann als Gehalt, dieses als bloße Form gewertet werden könnte. Es wurde im Gegensatz dazu der Nachweis versucht, daß auch im Urchristentum unter einem Gesichtspunkt alles in die geschichtliche Verkettung verstrickt, nichts von der Relativität historischen Geschehens ausgenommen ist. Das Übergeschichtliche, das in den klassischen Zeugnissen des Urchristentums spürbar wird, ist vielmehr der nur unter einem anderen, nicht auf das Historische gerichteten Gesichtspunkt wahrnehmbare Hintergrund, uns in seiner reinen Unbedingtheit vielleicht nie völlig erfaßbar, unserm Ahnen und unserm Wollen aber sich immer wieder erschließend als Hintergrund des gesamten urchristlichen Lebens, ja gerade

der Erscheinungen, die man gewöhnlich als Tribut an den Zeitgeist begreift: ich habe das am Beispiel des Endglaubens im dritten Kapitel zu zeigen versucht. Eine Betrachtung unter diesem anderen Gesichtspunkt steckt sich nicht das Ziel, die Wirklichkeit zu erkennen, sondern das andere, höchster Werte innezuwerden. Wahrnehmung dieser Werte kann verbreitet und fortgepflanzt werden auch ohne historisches Verständnis der Tatsachen; die jedem Zeitalter nötige Erneuerung dieser Wahrnehmung freilich ist nicht möglich ohne Erkenntnis der Vorgänge, und diese Betrachtung wird sich wieder allein nach dem ersten Gesichtspunkt, dem unbefangenster geschichtlicher Forschung, zu richten haben; denn nur das Verständnis des geschichtlichen Lebens in seiner ganzen Breite, — ohne jede Beeinträchtigung durch eine Voreingenommenheit für das „Wesentliche", den „Kern" im Gegensatz zur „Schale" — tut jener anderen, der Wertbetrachtung, den Dienst, den sie verlangen kann, soll sich ihr des Übergeschichtlichen ganzer Umfang erschließen. Hier liegt — ganz abgesehen von der kulturellen Notwendigkeit — der religiöse Wert historischer Bemühungen um das Urchristentum.

Die Wahrnehmung des Übergeschichtlichen, d. h. des hinter den relativen Erscheinungen stehenden Unbedingten, vollzieht sich auf einer völlig anderen Ebene als die Erkenntnis des Geschichtlichen. Verhängnisvollerweise sind beide Betrachtungsweisen oft verbunden worden. Man hat durch gesteigerte Superlative innerhalb geschichtlicher Kategorien den religiösen Werthintergrund zum Ausdruck bringen wollen oder Wertaussagen mythischen Charakters als geschichtliche Konstatierungen betrachtet. Aber jene Superlative, etwa über die Person Jesu, können doch, wenn sie geschichtlich bleiben wollen, niemals aus dem Bereich der Relativität hinaus, und die Historisierung der Wertbetrachtung wird weder dem Wesen der Geschichte noch dem des Glaubens gerecht. Die Wahrnehmung des Übergeschichtlichen ist nicht mit den Erkenntnismitteln des Historikers zu erlangen. Sie entzieht sich aber auch der theoretischen Formgebung des Dogmatikers; denn seine Formulierungen sind immer — schon dank seiner Sprache und seinem Begriffsgut — zeitgebunden und somit weltbelastet: adäquate Aussagen über das Göttliche zu machen liegt außerhalb menschlichen Vermögens. Und endlich wird man sich jenen übergeschichtlichen Hintergrund des Urchristentums auch nicht durch Imitation urchristlicher Lebensführung im Sinne einer gesetzlichen Ethik aneignen. Denn dann bleibt man erst recht in der geschichtlichen Bedingtheit jenes Lebens, und gerade in seiner allergrößten Gebundenheit an Zeit, Schicht, Landschaft und Volk stecken.

Des neuen Wesens, das mit Jesus in die Welt kam, das voll ist der tiefsten Erschütterung durch Gottes Gericht und der höchsten Beseligung

durch Gottes Gnade, wird nur inne, wer versucht aus diesem Hintergrund des Evangeliums heraus sein Leben zu führen und seine Welt zu gestalten.

Die Frage, die sich angesichts der Gegenwart erhebt, wie angesichts jeder neuen Zeit, geht dahin, ob eine solche erneute Weltwerdung der christlichen Botschaft die innere Geschichte dieser Zeit zu lenken vermag, indem sie ihr die Mitte gibt, deren sie bedarf. Nichts Geringeres ist es, das den Gegenstand dieser Frage bildet. Die häufig gebrauchte Formulierung, ob das Christentum der Welt noch etwas zu sagen habe, bescheidet sich mit einem Lautwerden christlicher Motive neben anderen. Es handelt sich aber nicht darum — denn relativer Wert und relative Bedeutung wird einer Erscheinung wie dem Christentum jedenfalls bis auf weiteres zukommen —, sondern um die Frage, ob die christliche Botschaft den Menschen unserer Zeit ihren Lebensglauben geben kann. Eine Verneinung dieser Frage bedeutet noch keine persönliche Verneinung des Christentums, nur einen Verzicht auf seine Weltauswirkung in dieser Zeit; eine Bejahung hat den persönlichen Glauben an die Werte des Evangeliums zur Voraussetzung, geht aber nicht unmittelbar aus diesem Glauben hervor, sondern aus dem Urteil über die Möglichkeiten erneuter christlicher Aktivität.

Die Welt, um die es sich handelt, leidet am Mangel jeglicher Mitte. Es ist nicht das Gegeneinander der Anschauungen, das sie zerklüftet, sondern das Auseinander der Interessen; die Menschen streiten nicht widereinander, auch wenn es diesen Anschein hat, sondern sie reden und leben in Wahrheit aneinander vorbei. Ein Lebensglaube könnte dieser Zeit natürlich nicht auf diese Weise geschenkt werden, daß alle sich zu ihm bekehrten, aber er könnte für führende Einzelne wie für geführte Viele ein Zentrum werden, das ihnen ihre Kraft spendete, und darum auch für die anderen ein Richtpunkt, nach dem sie suchen. Ein solcher Lebensglaube würde natürlich auch die schmerzlich entbehrte Möglichkeit einer Kultur-Synthese gewähren, eines Fundamentes für alle Schöpfungen des menschlichen Geistes. Aber er müßte vor allem die Bewältigung des großen Problems in Aussicht stellen, vor das die gegenwärtige Menschheit in all ihrer Zerfahrenheit und Zerrissenheit gestellt ist.

Dieses Problem heißt *Schicksal*. Was dieses Geschlecht von anderen unterscheidet, ist seine besondere Verstrickung in große Zusammenhänge. Zu den Bindungen, die sonst das Leben des Einzelnen fesseln, seiner Abstammung und seinem „Milieu", gesellt sich heute, zwingender als sonst

und darum auch dem Einzelnen spürbar, die Verknüpfung mit der Geschichte des Volkes, mit der Wirtschaft, mit dem Geschick des Erdteils, also mit Faktoren von ungeheurem Umfang, die zu kennen, vollends zu übersehen dem Einzelnen kaum je gegeben ist. Auch das abseitigste Leben, das früheren Geschlechtern Flucht aus der Welt bedeutete, befreit heute nicht mehr von diesem Zusammenhang, auch der reichste Besitz, der früher relative Freiheit verbürgte, kauft nicht davon los. Das Bewußtsein von diesem Schicksalszwang, das in der Weltkatastrophe unendlich viele überfiel, hat das krisenhafte Gefühl und die Weltuntergangsstimmung gezeitigt, von denen heute die Menschheit bewegt wird.

Das Problem gehört nicht zu denen, die theoretisch lösbar sind. Es will durch Lebensführung und Lebensgestaltung bewältigt werden. Dazu gehört eine innere Bewegtheit, die zu dem Schicksal ja sagt, sofern sie an seinen Sinn glaubt, die sich selber aber nicht dem Wandel der Zeitläufe preisgibt, weil sie um ein überzeitliches Sein der Seele weiß. Dieses Sein und jener Sinn des Schicksals entstammen ein und demselben Daseinsgrunde: Gott. Das ist das Ineinander von Abhängigkeit und Freiheit, von Krisis und Neuschöpfung, das mit dem christlichen Evangelium gegeben ist. Das Christentum entwurzelt den Menschen in der Zeit und wurzelt ihn neu in der Ewigkeit. Aber das neue Sein, das ihm so geschenkt wird, treibt ihn zum Wirken in der Zeit mit einer Verpflichtung, wie sie kein zeitliches Gesetz ihm auferlegen kann, mit einem Ernst, der aus der unmittelbaren Nähe Gottes stammt, und mit einem inneren Maß, das ihn auch in der Zeit die Orientierung an der Ewigkeit nie verlieren läßt. Das Kreuz Christi ist beider Dinge Symbol: daß Gott der Welt entgegengesetzt ist und doch die Welt haben will. Darum muß der Christ in der Welt sein und doch anders sein als die Welt. Dieses Ineinander von Weltlichkeit und Nichtweltlichkeit befähigt das Christentum zur Lösung des großen Schicksalsproblems. Ein Glaube, der wesentlich entwurzelt, wie der Buddhismus, hat keinen Drang zur Weltlichkeit; jede gesetzliche Frömmigkeit aber läuft Gefahr, das Maß der Dinge schließlich doch aus der Zeit zu entlehnen, nur eben aus einer vergangenen Zeit. Eine Gnosis aber, die auf „geisteswissenschaftlichem“ Wege den hintersinnlichen Lebensgrund ins Bewußtsein erheben und in praktische Lebensführung übersetzen will, verkennt den Abstand zwischen Ewigkeit und Zeit. Denn die Ewigkeit reicht nur soweit in die Zeit hinein, als sie den gerichteten und entwurzelten Menschen mit einem neuen Wesen begabt. Wie und wo er dieses wirken läßt, hat er zu verantworten: eine Weltwerdung

jenes aus der Ewigkeit stammenden Seins, die sich im Wandel der Zeiten immer erneut — das ist der Vorsatz des Christentums. Und mit diesem Vorsatz ist es fähig, das Schicksalsproblem der Zeit zu lösen.

Die Erkenntnis, daß auch seine klassische Zeit durch und durch geschichtlich bedingt war, kann diese Lösung nur erleichtern. Denn schon der geschichtliche Ablauf der urchristlichen Zeit predigt aufs eindringlichste die Notwendigkeit der Weltwerdung des Christentums. Wie weit es unserem Geschlecht beschieden ist, die übergeschichtliche Kraft der christlichen Botschaft aufs neue in geschichtliches Leben umzusetzen, wissen wir nicht. Aber die Kraft ist vorhanden, und es ist an uns, sie wirken zu lassen.

bona fide!

Aus der gleichen Gesinnung wie dies Buch von Prof. Dibelius entstand:

„Die Gegenwartsbibel",

wie Prof. Ad. Deißmann als erster die „Schriften des N. T." (s. letzte Seite) benannt hat.

Herders Weisung an einen jungen Freund lautete:

„Die Bibel menschlich lesen." Dies Wort drückt die Idee wirklich protestantischer Schriftforschung aus, es eröffnet auch dem Nichttheologen einen Zugang zum biblischen Schrifttum und verschafft diesem eine ganz neue Autorität, eine Autorität des Geistes und der Kraft, wie sie unsere Zeit allein anerkennen kann. Die Bibelforschung ist seit etwa 150 Jahren jenen von Herder gekennzeichneten Weg gegangen, sie hat ein ungeheures Neumaterial erarbeitet, das in Monographien und Kommentaren niedergelegt ist. Diesen Ertrag **dem Geistlichen für seine Predigtpraxis, dem Lehrer für den Religionsunterricht und dem Gebildeten, der wieder ein Bibelleser werden möchte,** zugänglich zu machen, das ist die Forderung an unsere Gegenwart. Dieser schwierigen Aufgabe will das unten angezeigte Bibelwerk dienen, an dem seit etwa 20 Jahren hervorragende Fachmänner der alt- und neutestamentlichen Wissenschaft immer von neuem gearbeitet haben. Der alttestamentliche Teil wurde soeben in zweiter Auflage **(7.—12. Tausend)** abgeschlossen, nachdem vom neutestamentlichen bereits eine 3. Auflage, **das 21.—28. Tausend,** erschienen ist.

Dem Benutzer des Werkes wird der Reichtum der Bibel in überwältigender Fülle aufgehen. Zugleich wird er dessen gewiß, daß die kritische und religionsgeschichtliche Arbeit nicht zerstört, sondern aufbaut, daß sie nicht von der Bibel weg, sondern zu ihr hin führt und ihre einzigartige Stellung als „das Buch der Bücher" noch unerschütterlicher macht.

Der „Gegenwartsbibel" erster Teil:

Die Schriften des Alten Testaments

in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt

von Prof. D. Dr. Hermann Gunkel, Prof. D. W. Staerk, Prof. D. P. Volz, Prof. D. Dr. Hugo Greßmann, Prof. D. Hans Schmidt u. Prof. D. M. Haller.

Preis bei Bezug des Gesamtwerkes auf einmal (7 Bde.) **um etwa 10 v. H. ermäßigt auf 45 Mk.** geheftet, **58 Mk.** in 7 Halblwdbdn., **60 Mk.** in 5 Ganzlwdbdn.

I. Abteilung: Die Sagen des Alten Testaments.

1. Band: Die Urgeschichte und die Patriarchen (Das erste Buch Mosis.) Übersetzt erklärt und mit Einleitungen in die 5 Bücher Mosis und in die Sagen des ersten Buches Mosis versehen v. Herm. Gunkel. 2., unv. Aufl. X, 310 S. Lex.-8°. 1921. 6,—; Halbleinen 8,—; Ganzleinen mit I, 2 zusammen 15,—. — 2. Band: Die Anfänge Israels (v. 2. Mosis bis Richter und Ruth). Von Hugo Greßmann. 2. verbess. Aufl. VIII, 284 S. u. 12 S. Lex.-8°. 1922. Mit einer Doppelkarte. 6,—; in Halblwdbd. 8,— (in Ganzlein. mit I, 1 zusammen).

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

bona fide!

II. Abteilung: Prophetismus und Gesetzgebung des A. T. im Zusammenhange der Geschichte Israels.

1. Band: Die älteste Geschichtsschreibung u. Prophetie Israels (von Samuel bis Amos u. Hosea). Übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen von Hugo Greßmann. 2., stark umgearbeitete Aufl. XVIII, 408 u. 16 S. Lex.-8°. 1921. 7,50; Halbleinen 9,50; Ganzleinen 10,50. — 2. Band: Die großen Propheten. Übersetzt u. erklärt v. Hans Schmidt. Mit 3 Einleitungen von Hermann Gunkel. 2., vermehrte u. verbesserte Aufl. LXX, 498 S. Lex.-8°. 1923. 10,60; Halbleinen 12,60; Ganzleinen 13,60. — 3. Band: Das Judentum. Geschichtsschreibung, Prophetie u. Gesetzgebung nach dem Exil. Von Max Haller. 2., verm. u. verb. Aufl. XXIV, 363 S. Lex.-8°. 1925. 8,—; Halbleinen 10,—; Ganzleinen 11,—.

III. Abteilung: Lyrik und Weisheit.

1. Band: Lyrik (Psalmen, Hoheslied u. Verwandtes). Übersetzt, erklärt u. mit Einleitungen versehen von W. Staerk. 2., verbess. u. verm. Auflage. XLIII, 306 S. Lex.-8°. 1920. 6,—; Halbleinen 8,—; Ganzleinen mit III, 2 zusammen 14,60. — 2. Band: Hiob und Weisheit (Das Buch Hiob, Sprüche und Jesus Sirach, Prediger). Übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen von Paul Volz. 2., verbesserte und vermehrte Auflage. VIII, 270 S. Lex.-8°. 1921. 5,60; Halbleinen 7,60 (in Ganzleinen mit III, 1 zusammen).

Aus e. Besprechung i. d. „Philolog. Wochenschrift v. 10. 1. 25: .... Eine sorgfältige Prüfung zeigt jedenfalls, daß alle Mitarbeiter auf der Höhe der Wissenschaft stehen und dem Leser nicht nur reiflich Erwogenes, sondern auch den neuesten Stand der Forschung bieten. Vertrauensvoll darf darum jeder zu diesem Werke greifen, das auch dem Fachmann immer wieder neue Anregungen (z. B. für den Religionsunterricht) gibt. In dem lebhaften Kampf der Meinungen wird es auf alle Fragen zuverlässige Auskunft geben und, wie ich hoffe, mit dazu beitragen, daß die leider auch heute noch nicht ausgestorbene Ansicht, mit diesen Büchern habe sich nur der Theologe zu befassen, endlich verschwindet. Gerade die durch keine falsche Rücksicht eingeengte Offenheit der Bearbeiter zeigt, daß die Geschichte und Religion Israels niemals ein Sonderdasein geführt hat, sondern wie die aller Völker mitten drin im Strome der Entwicklung steht, aber gerade darum auch denen nicht unbekannt bleiben darf, die irgendwie auf dem Gebiete der Religions- und Kulturgeschichte des Altertums arbeiten. Peter Thomsen, Dresden.

Als Ergänzung zu obigem Werk sei empfohlen:

Kulturgeschichte Israels von Prof. D. Alfred Bertholet. IV, 294 S. Lex.-8°. 1919. Geheftet 8,—; gebunden 10,—.

„. . . denn es ist mit großer Sachkunde . . . gemeinverständlich und elegant geschrieben und leicht und angenehm zu lesen." (Neue Zürcher Zeitung.)

„. . . denn wir haben in Bertholet's Arbeit eine Musterleistung erhalten, die auch gesteigerten Ansprüchen gerecht wird. Eine gründliche Beherrschung des großen Materials, ein sorgsam abwägendes Urteil und eine klare leicht lesbare Darstellung, das sind die Vorzüge dieser Arbeit." (Theolog. Literaturztg. 1920, Nr. 13/14.)

Als anziehende Ergänzung zu der „Gegenwartsbibel" zweitem Teil (s. n. Seite) erschien:

Das Urchristentum. Von Prof. D. Joh. Weiß. 1. Teil: 1914. 2. Teil: 1917 nach dem Tode des Verfassers herausg. u. am Schlusse ergänzt von Prof. D. Rud. Knopf. Mit Bildnis IX, 681 S. gr. 8°. 17,—, geb. 19,50

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

bona fide!

Der „Gegenwartsbibel“ zweiter Teil:

Die Schriften des Neuen Testaments

neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt

von Proff. DD. O. Baumgarten. W. Bousset †, H. Gunkel und W. Heitmüller, Pastor, Lic. Dr. G. Hollmann, Proff. DD. A. Jülicher und R. Knopf †, Pastor D. F. Koehler, Pastor Lic. W. Lueken und Prof. D. Joh. Weiß †.

In erster und zweiter Auflage herausgegeben von Prof. D. Joh. Weiß †, in 3. Auflage herausgegeben von Proff. DD. W. Bousset und W. Heitmüller.

3. Auflage, 21.—28. Tausend

in vier handlichen Bänden, auf holzfreiem Papier, Lex. 8°. 1916—1918.

Gesamtpreis geheftet 32,—, gebunden in 4 Halbleinenbänden 40,—, in 4 Leinenbänden 43,—, in 2 Halblederbänden 50,—.

1. Band: Die Geschichte des Neuen Testaments. Die drei älteren Evangelien (Markus, Matthäus, Lukas) mit synoptischen Tafeln von J. Weiß. VI, 511 u. 14 S. Einzelpreis geh. 10,—; Halbleinen 12,— / **2. Band:** Die paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe. II, 460 S. Einzelpreis geh. 9,—; Halbleinen 11,— / **3. Band:** Die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief und die katholischen Briefe. II, 318 S. Einzelpreis geh. 8,—; Halbleinen 10,— / **4. Band:** Das Johannes-Evangelium, die Johannes-Briefe und die Offenbarung des Johannes. Sachregister zum ganzen Werke. II, 319 u. 120 S. Einzelpreis geh. 9,—; Halbleinen 11,—

Die hohe Auflage, z. Zt. ist **das 27. Tausend** im Verkauf, zeigt, welche außerordentliche Anerkennung das Werk gefunden hat, so daß es jetzt als **Standardwerk** angesprochen werden kann.

Aus dem Geleitwort zur ersten Auflage: Geschichtlich ist diese Erklä weil sie dazu anleiten will, die Schriften und die Persönlichkeiten aus ihrer Zeit und Umgebung zu verstehen; lebendig soll sie sein, weil die Verfasser sich bemühen, das eigenartige kraftvolle religiöse Leben, das in diesen Büchern einen unübertroffenen Ausdruck gefunden hat, nachzuempfinden und ein Gefühl für seine Größe und Innerlichkeit in dem verständnisvollen Leser zu wecken. . . . Unser Werk will nicht flüchtig durchblättert, sondern mit Hingabe gelesen sein. Uns ist's hoher Ernst mit ihm; wir rechnen aber auch auf ernste Leser. . . . . .

„Ich kenne kein neues Bibelwerk mit so feinem und tief religiösem Fühlen, mit einer, recht verstanden, so stark positiven Richtung auf Tiefe, auch wo die historische Kritik und Wahrheit ohne Ausweichen und Winkelzüge, offen und ehrlich geltend gemacht wird . . Ein allgemeineres Studium dieses Bibelwerkes — und seines Gegenstückes für das Alte Testament — würde neue Weiten und Ausblicke für diejenigen öffnen, die wirklich die Absicht haben, einen tieferen Einblick in das Wort der Schrift zu gewinnen und den wirklichen Weg der göttlichen Offenbarung zu erfassen.“ (Prof. Linderholm, Upsala, 1922.)

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

BR121
.D5

AUTHOR Dibelius, M.

TITLE Geschichtliche und über-
geschichtliche religion
in Christentum.

DATE DUE	BORROWER'S NAME

BR
121
.D5

P9-BRE-424